Centre de Recherches Ibériques et Ibéro-Américaines
(CRIIA)

Publications du GRECUN

# *La laïcité dans le monde ibérique, ibéroaméricain et méditerranéen : idéologies, institutions et pratiques*

Vol. II
Actes du colloque tenu à l'Université Paris X - Nanterre
1-2-3 décembre 2005

*Thomas Gomez (Ed.)*

Publidix
Université de Paris X - Nanterre
2006

**N° ISBN : 2-85901-035-1**

**Service PUBLIDIX**
Université Paris X-Nanterre
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE Cedex

☎ 01.40.97.75.90
Télécopie : 01.47.21.67.44
e.mail : publidix@u-paris10.fr

**Illustration :**
**Courtoisie de Guillaume Doizy et Jean-Bernard Lalaux, auteurs de *A bas la calotte !*,**
**Paris : Ed. Alternatives, 2005, 155 p.**




**Église de Charenton le Pont, Banlieue Est de Paris, DR de La Llosa, 2006.**

# Sommaire

# *Préface*

Il faut lire ce livre, car il remet les idées en place.

Dans la plupart des pays, l'analyse du statut des religions est largement inséparable de la mise en œuvre des principes traditionnels régissant les rapports entre État et religion, inséparable des spécificités de chaque histoire nationale. On ne comprend rien aux principes des relations entre État et religions instaurés en Allemagne, si on ne se souvient pas qu'ils se fixent pour objectif d'établir un *modus vivendi* entre catholiques et protestants dans un pays profondément partagé sur le plan religieux. On a quelque mal à suivre la situation des différentes confessions en Grande-Bretagne si l'on oublie que les oppositions religieuses y ont très largement correspondu aussi à des lignes de fracture politiques et sociales. On ne comprend pas l'attachement viscéral des États-Unis d'Amérique à la liberté, si on ne se reporte pas à l'expérience historique de certains des premiers immigrants. Et on ne peut pas comprendre les conditions dans lesquelles a été affirmée la laïcité française, si on ne se souvient pas de l'hostilité foncière manifestée par l'Église catholique au principe même du gouvernement républicain, dans les débuts de la III^e^ République.

Pour reprendre les termes d'un intervenant, il existe cependant une certaine « confusion sémantique », parfois soigneusement entretenue, autour du mot 'laïcité'. L'histoire française y a parfois contribué, et l'acuité des luttes historiques a permis à certains de faire oublier que la loi de 1905 est d'abord et avant tout une grande loi de liberté et d'égalité et en ne mettant les projecteurs que sur la célèbre formule de son article 2 : *La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte*, en négligeant l'importance des dispositions de l'article 1^er^, où *la République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes*, à en biaiser le sens.

Il est aussi, et certes, dans la nature des lois, fussent-elles grandes, d'être marquées par leur époque et prisonnières du vocabulaire en usage à celle-ci.

L'utilisation du mot « reconnaît » est incompréhensible si on ne le replace pas dans le contexte de l'époque ; si on ne se souvient pas qu'il sonne le glas des cultes « reconnus », c'est-à-dire privilégiés. Même si l'époque récente nous fournit bien des occasions de constater la difficulté d'application du principe, la loi de 1905 est aussi la forte affirmation du principe de l'égalité des croyances religieuses. Mais il était dans la nature des choses qu'à l'époque et aux lieux où elle fut adoptée, elle apparût d'abord et avant tout comme une atteinte aux privilèges de la seule Église catholique et que cette affirmation du principe d'égalité passât en partie à l'arrière-plan dans la conscience publique.

Cette expérience historique concrète explique le développement d'une conviction très ancrée chez les Français ; l'idée que la notion de laïcité leur appartient en propre et que l'étranger a du mal à la comprendre. D'où ce sentiment fréquent de citadelle assiégée et menacée qui s'exprime si souvent chez nous, en particulier sur ce thème.

C'est d'abord oublier, comme cela ressort aussi de cet ouvrage, la capacité des Français à traduire en termes généraux et universels les préoccupations politiques qui les animent. Après tout, comme le soulignait jadis Emmanuel Mounier, chacune des phrases de la *Déclaration des droits de l'homme*, pour abstraite qu'elle puisse nous paraître, correspondait à autant de préoccupations et de souvenirs très concrets et à des situations très matérielles dans l'esprit des hommes de 1789. Ce n'est pas le contenu de la *Déclaration* qui est abstrait ; c'est la façon de l'exprimer. Dans un autre cadre, comme tous les « beaux » textes, les premiers articles de la loi de 1905 ont su dire aussi, de façon simple mais éclairante, un essentiel à vocation universelle.

Mais cette conviction est sans doute aussi la rançon de emprisonnement, souvent inconscient, qui est celui de l'époque actuelle, dans la domination de la pensée anglo-saxonne. C'est en anglais que le mot « laïcité » n'existe pas. Mais ce qui est frappant dans ce qui suit, et tellement oublié aujourd'hui, c'est que la même incompréhension n'existe pas, et n'a jamais existé avec le monde latin et ibérique. L'élargissement de la perspective géographique dans la comparaison montre ici toutes ses vertus.

Merci aux organisateurs du colloque de nous l'avoir rappelé.
Et aux auteurs de nous aider à nous délivrer des idées reçues.

***André LEGRAND***
***Professeur de droit public***
***Président honoraire de l'Université de Paris X Nanterre***

# *La laïcité et le dogmatisme des religions*

CHERS AMIS, avant tout je veux m'excuser pour mon français scolaire, j'espère quand même que vous pourrez me comprendre. Ensuite je veux remercier l'université de Paris Nanterre et tous ceux qui ont organisé ce forum international sur un thème si central pour les pays de la Méditerranée.

Je crois avoir été invité surtout parce que je suis italien et donc plus proche d'une des plus importantes centrales religieuses. Mais ce voisinage peut mener à une erreur de perspective. Nous autres Italiens, nous souffrons depuis toujours des dommages causés par la présence rapprochée de l'Église catholique. Malgré, et peut-être à cause de deux concordats, le premier fasciste, le deuxième socialiste, ce que nous appelons « la question romaine » n'est pas encore résolue et on ne voit même pas vaguement les premières manifestations d'une possible définition. On pourra définitivement la résoudre seulement quand la hiérarchie catholique acceptera pleinement la liberté et donc l'égalité entre toutes les religions. Cela implique de renoncer aux privilèges dont elle jouit maintenant. Mais, comme on verra par la suite, la situation a beaucoup évolué et on doit tous prendre acte des changements structurels en cours. L'Italie aussi est en train de s'acheminer rapidement vers une société multiculturelle. L'Église catholique devra cohabiter avec la vague montante des fidèles des autres Églises. Vraisemblablement elle cherchera des accords qu'on pourrait définir de cartel, en utilisant un langage économique, mais il est souhaitable par contre que la libre concurrence s'affirme. En tout cas elle perdra son monopole.

Le fait d'être trop plongé dans le problème peut réduire notre lucidité et, chose encore plus dangereuse, nous faire croire que cette situation est également grave partout. Je vous prie donc de bien vouloir assouplir, autant que possible, la dureté de quelques unes de mes affirmations dictées par une

condition qui est, je l'espère pour vous, bien propre et spécifique à mon pays. En Italie nous avons un laïcisme fragmenté entre plusieurs associations le plus souvent sectaires et dépourvues d'une voix unitaire et qualifiée, et une Église qui pèse toujours plus sur la conduite politique des gouvernants italiens grâce à un interventionnisme continu et capillaire au niveau central et régional.

Qu'est-il arrivé de nouveau durant ces dernières années ? Dès 1994, à la fin de la Première république, la Démocratie chrétienne, c'est-à-dire l'organisation politique très hétérogène qui avait dominé pendant cinquante ans la scène politique, a commencé à faire naufrage. En cinq décennies, elle avait sélectionné une classe dirigeante très habile qui représentait au mieux les intérêts cléricaux (il suffit de penser que la Démocratie chrétienne n'a presque jamais cédé à ses alliés laïques la direction du Ministère de l'éducation nationale) mais qui savait en même temps contrôler la politique envahissante de l'Église. Paradoxalement, en politique, les catholiques savaient en même temps représenter et contenir les prétentions cléricales. Les autres forces savaient qu'elles pouvaient seulement se partager les miettes de l'électorat catholique. En passant à un système électoral majoritaire les partis ouvertement liés au catholicisme ne sont plus que deux, et tous deux petits, l'un de centre droite et l'autre de centre gauche. Et même si la majorité de l'électorat modéré a été conquis par Berlusconi, très servile vis-à-vis de l'Église, il y a une partie des votes catholiques convoitée par les autres partis qui les courtisent. Parallèlement, un parti fort et ouvertement laïque n'existe pas.

En ce qui concerne le parti radical, protagoniste de batailles épiques pour le divorce et l'avortement, il s'est vendu tout d'abord directement à Berlusconi puis, pendant des années, il a appuyé de l'extérieur la droite, en mettant une sourdine à son engagement laïque. Jusqu'au référendum sur la procréation médicalement assistée de cette année où le parti radical a commis une grave erreur en obligeant tout le laïcisme à une compétition perdue d'avance, falsifiée par un système électoral trompeur et par des conditions tout à fait inégales dans le domaine de l'information. Comme vous savez peut-être, l'Italie vit dans un système d'information télévisé de total monopole public et privé entre les mains du premier ministre. À l'occasion de ce référendum nous avons assisté même à la propagande pour l'abstention des présidents du Sénat et de la Chambre des députés, propagande qui contrevient manifestement à la loi électoral. Même si le vote était évident, un quart des Italiens a exprimé sa désobéissance aux ordres de l'Église. Mais la Conférence épiscopale italienne a triomphé et elle a continué imperturbable sa politique cléricale.

Ici je dois ouvrir une parenthèse linguistique. En Italie, il y a une grande confusion sémantique. Du côté de l'Église, on a tendance à faire une distinction entre laïque et laïciste. Le fait même que cette séparation ne soit présente dans aucun dictionnaire ne l'arrête pas. Pour elle laïque signifie « non croyant » mais bien respectueux, voire obéissant aux requêtes ecclésiastiques, et

laïciste veut dire anticlérical. On a tendance également à faire disparaître le mot « clérical » en créant une fausse opposition entre catholique et laïque. Nous croyons, au contraire, que le mot laïque ne s'oppose pas à catholique mais à clérical, c'est-à-dire à celui qui ne croît pas à la séparation de l'Église et de l'État et qui œuvre pour des interférences continuelles. Respectueux comme nous sommes de la religion et de la foi dans leurs domaines, nous croyons que le laïque doit lutter, avec ardeur, contre les privilèges de la hiérarchie ecclésiastique et contre sa prétention d'imposer ses croyances et ses règles morales à ceux qui ne reconnaissent pas son autorité. Notre devise, c'est celle de Cavour, un des fondateurs de l'unité italienne, il y a deux siècles, qui forgea la formule : « Église Libre dans un État libre » ; formule que nous avons transformée : « Églises Libres et État Libre ».

Aujourd'hui (mais cela ne date pas d'aujourd'hui) le cardinal Ruini président de la Conférence épiscopale italienne, présente périodiquement à ses ouailles des relations où les contenus sont tous politiques, au point que si on n'en connaissait pas l'auteur, on pourrait penser qu'il s'agit d'une intervention du premier ministre. Le cardinal intervient même dans les détails de la petite politique. Sa conduite contrevient ouvertement au Concordat. Mais on sait bien que l'Église se sert de ce dernier pour exiger des privilèges et elle l'oublie quand il établit des limites. Le malheur c'est que cela arrive sans que personne ne dise un seul mot de protestation. Les responsabilités de la Gauche italienne, surtout de son plus grand parti, les Démocrates de Gauche, héritiers du Parti Communiste, sont énormes. Sous l'influence de l'héritage pro concordataire de Togliatti, ils ne montrent aucune sensibilité laïque. Au contraire ! Quand ils ont été au gouvernement du pays, ils ont violé la Constitution, qui interdit toute forme de financement public de l'Église, en subventionnant les écoles catholiques qui sont aujourd'hui en crise. Je ne voudrais pas parler longuement de la situation italienne pour ne pas vous ennuyer et aussi parce que elle représente seulement une facette d'un problème bien plus grave qui concerne nous tous et en particulier ceux d'entre nous qui vivent dans les pays de la Méditerranée.

Mon affirmation vous étonnera mais je suis profondément convaincu que notre époque historique se caractérise par le déclin inexorable et la fin des religions organisées et en premier lieu du Catholicisme. Je ne suis pas d'un optimisme excessif. Le catholicisme est encerclé. D'un côté, il subit la concurrence d'une religion plus simple et plus décontractée dans ses comportements comme l'Islam. Le libéralisme a contaminé le catholicisme avec la valeur de la liberté et l'individualisme. D'une manière ou d'une autre il l'a rendu esclave de la raison même, des droits, de tout ce que l'Église romaine considérait, il y a quelques décennies, comme le produit du diable. Désormais, le catholicisme ne peut plus se déclarer, comme il faisait autrefois et avec cohérence, ennemi de la liberté et de la libre pensée. Il a décidé de faire semblant de cohabiter avec son adversaire le plus ancien et le plus

redoutable. Dans plusieurs pays européens le libéralisme n'a pas vaincu mais il a bloqué le catholicisme. Il s'est transformé en une mentalité de masse. Le catholicisme ne peut plus l'entraver et doit faire semblant de faire siennes ses valeurs. Encore à la fin du dix-neuvième siècle le pape Léon XIII affirmait, dans une encyclique dédiée paradoxalement à la liberté, que « il est toujours éternellement vrai que cette vérité de tous et pour tous n'est pas désirable en soi parce qu'il répugne à la raison que le mensonge ait les mêmes droits que la vérité. On ne peut pas concevoir la liberté de l'homme sans la soumission a Dieu et l'assujettissement à sa Volonté ». Voilà la préface. Et voilà ses conséquences logiques : « d'après ce qu'on a dit, il résulte qu'il n'est absolument pas légitime d'invoquer, de défendre et d'accorder une liberté illimitée à la pensée, à la presse, à l'enseignement, au culte ».Voilà l'Église cohérente !

Le libéralisme a ouvert une brèche dans cette Église, brèche qui la conduira à sa fin. Les problèmes de l'Islam sont de moindre importance parce que jusqu'à maintenant il a été plus imperméable au libéralisme. En Afrique, où la concurrence est directe, pour ce que les catholiques appellent évangélisation, dernière violence à laquelle sont soumis ces pays, l'Islam est en train de prendre le dessus parce qu'il est plus simple et plus dogmatique. L'affrontement direct, grâce à Ben Laden et à la stratégie inconsidérée de Bush, fait courir à l'Église catholique le risque d'un grand bond en arrière. La tentation de répondre au fondamentalisme par le fondamentalisme deviendra toujours plus forte. En Italie, on en voit déjà des traces, même s'il s'agit pour le moment de sottises, et elles concernent quelques politiques plutôt désinvoltes et transformistes.

D'autre part, si l'Église de Rome est pressée pour ainsi dire de bas en haut par l'Islam, elle sait que le vrai danger est ailleurs. Elle s'en rend bien compte. Les signes de cette crise sont nombreux. J'en ai choisi un, en raison de l'autorité de son auteur. En 1999 le cardinal Ratzinger vint ici à Paris, à la Sorbonne, pour répondre à la question qu'il s'était posée : « Vérité du Christianisme ? » Ratzinger reconnut à ce moment là et bien avant le 11 septembre, que « le christianisme se trouve dans une crise profonde, qui repose sur la crise de sa prétention à la vérité ». Le cardinal qui deviendra pape déblaye le terrain de toute réponse trop simple et probable : « les crises à l'intérieur du christianisme, que nous observons de nos jours, ne reposent que tout à fait secondairement sur des problèmes institutionnels ». La crise est ailleurs mais la solution qu'il propose est rhétorique, voire seulement linguistique. Selon le futur pape, le christianisme a toujours opté pour la raison et donc il est injuste que la rationalité, la pensée moderne se débarrasse de cette option. Il ferait un pas involutif. « Le primat du logos et le primat de l'amour se révélèrent comme identiques ». Cela ne nous semble pas évident. En effet, entre le dogmatisme, la vérité révélée, d'un côté, et la libre pensée, la raison, de l'autre, le contraste est insurmontable. De même que le contraste entre le scientifique qui doute et le prêtre qui a la prétention d'être le seul

autorisé à interpréter et à imposer la vérité. Ratzinger, comme tant d'autres, nous paraît reconnaître la difficulté à surmonter la crise. Le monde moderne et les sciences sont gagnants et on ne peut pas prétendre rendre réversible le déclin du catholicisme en proposant de nouveau une théologie médiévale. Le pape précédent sembla lui aussi conscient de la fin. Il réagit à tous les niveaux. D'abord, il se retrancha sur le plan doctrinal derrière *Veritas splendor*, nouvelle interprétation, plutôt dépourvue d'inventivité, du dogmatisme ; puis il se réfugia dans le populisme propagandiste sûrement plus productif. Le pape Wojtyla a créé plus de saints que tous ses prédécesseurs pour chercher à fortifier la croyance des plus simples et leurs pratiques à la limite de la superstition. Ce recul de l'Église sur la ligne de la propagande et de la dévotion populaire acritique a augmenté pour le moment le pouvoir de l'Église italienne mais il l'a posé sur des jambes frêles. Cette fragilité a entraîné l'affaiblissement irréversible, tout le long de ces dernières années, des secteurs de catholicisme conciliaire plus ouverts au dialogue. Le conflit entre catholicisme et modernité pourrait ne pas être si intéressant. D'un point de vue intellectuel, il serait éventuellement plus passionnant de s'arrêter sur la concurrence entre religion institutionnalisée et hiérarchisée et sentiment du sacré qui semble ne pas avoir subi de dommages importants dans l'effritement du concept de vérité. Je disais que ce conflit n'aurait pas été intéressant, étant donné son dénouement prévisible, si la lutte mortelle entre les Églises n'était aussi sanglante. On est bien loin du dialogue entre les religions, et pour la première fois depuis des siècles tout se passe en dehors du christianisme et du territoire européen. Je vais vous paraître un peu radical mais je crois que les Églises monothéistes représentent aujourd'hui un danger pour notre civilisation, avec leur fondamentalisme déclaré ou potentiel, avec leur prétention d'être porteurs de la vérité qui s'oppose comme telle à toutes les autres vérités uniques. Je me définis comme libéral et en France il faut préciser que mon libéralisme est de gauche, il se rapporte à Stuart Mill et à la pensée anglo-saxonne plus qu'au modérantisme d'autres traditions nationales. Comme libéral, je dois rappeler que la liberté religieuse a été toujours entravée par l'Église romaine. Elle a même été considérée incompatible. Cela est le fruit des luttes libérales. Souvenez-vous des propos de Léon XIII contre la liberté de culte. À mon avis, la pensée laïque devrait faire un pas en avant, c'est-à-dire ne plus établir une distinction entre la liberté religieuse et la liberté de pensée. Je crois que l'affirmation de n'importe quelle distinction offre tout de suite un statut spécial aux religions. La liberté de pensée (de son expression, de sa communication, de son organisation) doit être la plus vaste possible afin de comprendre toutes les formes de pensée, de la pensée religieuse à la pensée athée, de la pensée fidéiste à la pensée sceptique, à la scientifique. On comprendra donc pourquoi j'estime incorrect l'article 52 de la précédente constitution européenne qui donnait précisément une particulière

mention aux Églises, en les distinguant de n'importe quelle autre « pensée » organisée.

Je pense également que c'est le propre de la tradition libérale que de confier à l'État la tâche de garantir effectivement la liberté de pensée. En Italie on a beaucoup critiqué la loi française sur le voile. Quelques laïques ont accusé la France d'avoir donné une interprétation jacobine et autoritaire de la liberté. Certes, tout prohibitionnisme est désagréable et je crois que, en l'état actuel du débat sur la cohabitation, on aurait pu choisir une réglementation plus prudente, et aussi moins ambitieuse ; parce que pour garantir la neutralité il ne suffit pas d'interdire le voile islamique et tous les autres symboles religieux car les signes d'appartenance sont vraiment trop nombreux. Il est impossible de les identifier, de les poursuivre et de les interdire tous. Et pourtant moi qui suis plus libéral que républicain, je suis fasciné par un État qui se porte garant de la liberté réelle du choix. En effet, en lisant le rapport Stasi, je doute que les mineurs musulmans aient vraiment la liberté de s'habiller comme ils le souhaitent.

Le débat est peut-être encore prématuré, mais on commence à se poser la question suivante : il paraît normal ou plutôt d'une violence inouïe, déterminer chez les mineurs, c'est-à-dire chez ceux qui ne sont pas capables du juger, des choix moraux et religieux qui influenceront leur avenir, quand ils seront plus conscients. Ainsi l'éducation qu'on impose aux mineurs se fonde sur des règles morales fermement établies qui sont celles de la communauté à laquelle appartiennent tout simplement leurs parents, et on néglige complètement le devoir d'élargir toujours plus les capacités d'analyse du mineur pour lui permettre de juger selon un large éventail de possibilités. Même un défenseur (non acritique) de la liberté négative, comme Berlin cite, avec beaucoup de courage, à titre d'exemple de liberté négative qui peut aboutir à des résultats « tout à fait indésirables », la liberté des parents de déterminer l'instruction des enfants ». Ou mieux, c'est un de ces cas que « toute société qui se respecte devrait réduire ou éliminer ». Ce qui met bien en évidence à quel point le débat politique, encore alourdi par la prétention déclarée des cléricaux de conditionner l'esprit des enfants, est arriéré sur ces points centraux mais très négligés. D'ailleurs, ce procès d'individualisation, qu'il faut mener jusqu'au bout, n'est qu'une étape de plus dans la codification des derniers trois siècles qui commença à conquérir au nom de l'État ou, soit dit plus clairement, de l'État qui se porte garant des droits, la soustraction formelle des enfants au pouvoir de la famille.

Il est complètement inutile d'opposer à cette tendance, qui s'est réalisée progressivement, la conception « libérale » contraire aux intérêts de l'État (la loi représente quand même une limitation de la liberté individuelle) parce que à travers ce parcours de codification, on ne diminuait pas le pouvoir de l'individu, on réduisait plutôt le pouvoir des individus vis-à-vis des autres plus

faibles. Donc, il ne s'agissait pas de négation de la « liberté négative ». En effet, même le champion de cette orientation, Constant, a toujours soutenu la fonction de l'État qui doit défendre l'individu contre tous les autres. Dans un futur proche, espérons-le, nous serons scandalisés par des conduites qui nous semblent « normales » aujourd'hui. L'actuelle coercition qui impose à un individu qui vient de naître d'entrer forcément dans une Église alors qu'il n'a ni la capacité ni la possibilité de se refuser à le faire, nous paraîtra une coutume barbare et intolérable, comme il semble incompréhensible aux jeunes d'aujourd'hui qu'il n'y a pas si longtemps dans la société occidentale c'était la famille qui choisissait les époux pour les enfants et pour toute la vie.

Mais l'Église catholique, ainsi que toute Église monothéiste, fait reposer ses fondements sur la révélation et la Vérité. Il est déconseillé d'aborder ce véritable guêpier que représente depuis des millénaires la discussion sur la Vérité. Mais Montaigne dit clairement : « Qu'est-ce que c'est que cette vérité qui compte de ce côté de la montagne mais pas de l'autre où elle devient un mensonge ? ». Blaise Pascal l'imite : « un méridien détermine la vérité ». Tout le long du siècle dernier, le scepticisme et le relativisme, dans toutes leurs nuances, ont complété leur parcours antidogmatique et ils ont dominé, sous des formes variées, le débat philosophique, se frayant un chemin dans les mentalités sur les ailes de la sécularisation. Mais leur victoire n'est pas définitive et il ne peut en être autrement parce que leur force est de ne pas vouloir « s'affirmer », et de rester en contradiction avec eux-même ; et pareillement le libéralisme qui est l'interprétation la plus générale de ces deux conceptions n'a pas vaincu.

Laissons aux philosophes l'art de broder sur la Vérité. Toute élaboration en la matière dérive d'une façon ou d'une autre du dogme religieux. Mais les affirmations religieuses, même les plus récentes, comme l'encyclique *Veritas Splendor* publiée en 1993, sont ouvertement médiévales, elles n'assouplissent pas le contraste avec la pensée moderne, parce qu'elles ont conscience que cela constitue exactement le pilier sur lequel s'appuie l'autorité et donc le pouvoir de toute organisation religieuse. Cela est bien synthétisé par le *Codex Iuris Canonici* publié en 1983 : « Notre Seigneur Jésus Christ a confié le dépôt de la loi afin que, avec l'assistance de l'Esprit Saint, elle puisse garder la vérité révélée, l'approfondir, l'annoncer fidèlement et la manifester ». Allah n'est pas en reste : lui-aussi, annonce la Vérité. Le *Coran* est net : « La Vérité vient de ton Seigneur. Ne te range pas du côté des sceptiques ». Les autres religions ne s'éloignent pas trop de ces énonciations si nettes ; ainsi toutes ces vérités absolues s'additionnent en se réfutant réciproquement, à la grande satisfaction des relativistes.

La Vérité est une notion boulimique : elle dévore toute affirmation qui cherche de différentes façons à la contredire ; en l'invitant à jouer sur son terrain elle la fait tomber en définitive dans la réfutation de soi. Sa négation la plus radicale (il est vrai que la vérité n'existe pas) devient paradoxale, parce

que cela signifie qu'au moins cette vérité existe ; donc, comme remarquaient les sceptiques anciens, elle agit comme les « kathartika pharmaka », purgatifs qui s'éliminent eux-mêmes avec la vérité.

Saisissons par contre le discours par la queue, c'est-à-dire à partir des issues pratiques des choix théoriques.

Une réalité qui se montre toujours plus complexe, avec des langages, des connaissances ainsi que des informations en définitive très limités par rapport à l'infinité du tout, nous suggère deux convictions.

Première conviction : si le monde est ravagé par des maux de toute nature et s'il est difficile de nier qu'il vaut mieux que les hommes cohabitent sans céder au massacre mutuel, le choix le plus utile à faire, c'est l'affirmation du pluralisme. Nous savons que chaque choix théorique ainsi que pratique se fonde sur une valeur qui n'est pas choisie selon des critères objectifs mais suivant des préférences indémontrables. Notre valeur est la coexistence. Le pluralisme, c'est la théorie politique qui produit le pus grand nombre de ces comportements vertueux qui assurent une coexistence sans violence ni écrasement. Le pluralisme est le résultat cohérent d'une philosophie consciente que le monde est infiniment complexe et qu'il ne peut y avoir autant de vérités que de sujets chargés de jugement. En plus, ces derniers expriment leur vérité/ non vérité très partielle en utilisant un langage par nature faux et simplifié et donc condamné à augmenter l'ambiguïté. « Il y a toute sorte d'yeux et donc toute sorte de vérités » résume Friedrich Nietzsche.

Il faux « diaboliser » l'idée de Vérité parce que la vérité est une opinion impérialiste et auto-référentielle. La philosophie (ou la religion) qui soutient l'existence de la Vérité est pourvue d'armes conceptuelles qui naissent de son auto-légitimation considérée absolue et donc de la négation de la possibilité, même seulement théorique, de l'existence d'autres vérités qui pourraient la contredire. Plusieurs Vérités ne peuvent coexister. Et cela entraîne des conséquences pratiques néfastes à l'histoire de l'humanité

Par contre les opinions (non vérités) sont nombreuses et transitoires, elles existent seulement si on admet leur contraire. Leur qualité essentielle est la pluralité. La Vérité doit forcément nier la liberté de pensée, car celle-ci mène à une pluralité d'opinions différentes et contradictoires. Elles s'excluent et du moment qu'elles se reconnaissent le statut de non-vérité, elles ne s'écrasent pas et s'assurent les mêmes droits d'expression.

Même si elle était démontré théoriquement (et elle ne l'est pas), la Vérité serait une catastrophe. La seule Vérité véritablement « vrai » devrait être acceptée par tous avec son immobilité et exprimée par tous avec le même langage. Mais c'est seulement un rêve mystique ou, pour certains, un cauchemar.

Deuxième conviction : si le monde moderne a décidé de déplacer la responsabilité de chaque choix et de chaque jugement des sources absolues en dehors de nous sur les épaules du sujet, et puisque tous les sujets sont naturellement différents, chacun mettra en jeu des convictions différenciées,

toutes légitimées en leur qualité de non-vérité provisoire. En outre, si on admet la suprématie de la subjectivité sur l'objectivité (qui n'est en définitive qu'une conjecture dogmatique) il en découle que l'objet même n'est ni uniforme ni immobile, au contraire, il est modifié par le regard subjectif qui l'observe. Pour s'en rendre compte, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la mécanique quantique.

On fait remonter les origines de la crise de l'homme contemporain à la chute de tout sens, à la fausseté de tout rapport de cause à effet, à l'effritement de l'idée de Vérité, à la prise de conscience de l'enchevêtrement de la complexité, aux balbutiements face au relativisme. Il semble que nous soyons désormais au bout d'une époque : la modernité, qui naît de Montaigne et de la relecture des classiques, a défini et mène à ses conclusions logiques la critique de l'absolu. Dans tous les domaines, de l'éthique à la connaissance, les défenseurs cléricaux du passé crient à l'apocalypse et ils représentent cette évolution par la disparition du Plein et son remplacement par le Vide. Ils font semblant d'oublier que auparavant il n'y avait pas les valeurs, mais la Valeur qui les résumait, il y avait l'autorité, il y avait la règle dans laquelle s'apaiser. Il y avait le Dogme. Maintenant, il y aurait le vide, l'indistinct, la gratuité, la fin de tout critère de jugement.

C'est faux. Maintenant il y a les valeurs, finalement au pluriel, opposées et relatives. Il vous paraîtra hardi, mais ce n'est qu'aujourd'hui que l'humanité, sur la voie de l'affranchissement des réponses que pendant des millénaires elle s'était données par crainte de ne pas savoir répondre à toutes les questions, a la possibilité d'une autre représentation de soi et de la réalité, sans illusions ni raccourcis. Pourquoi faut-il se désespérer face à la mort de l'absolu, du sens de la vérité ? On doit faire le deuil, comme en psychanalyse, c'est-à-dire qu'on doit prendre conscience qu'il agissait de constructions logiques bien consolatrices mais sans fondement, qui n'avaient aucune valeur en soi sinon par l'effet qu'elles produisaient (précisément la consolation). Une consolation qui ne console plus, est-ce une consolation ? On a compris que le manque de sens ne peut plus être soigné par un raccourci métaphysique et par ses rituels inventés pour remplir et pour étourdir et qu'il ne mène pas au vide mais au sujet qui prend de la valeur parce qu'il perçoit tout cela. Pour quelle raison faut-il s'attrister de la mort de valeurs qui trouvent leur autorité dans une seule source qui est le fruit de notre imagination ? Ce qu'on appelle arbitrairement le vide, ce n'est que la nostalgie du plein précédent. Désormais, il n'y a ni vide ni plein : il y a l'homme, sa pensée, son corps, ses relations avec les autres. De là vient la condition de postériorité, pas encore admise par le sens commun, de l'éthique laïque face à la morale religieuse. Il est évident que l'individu « mesure de toute chose » (l'éthique laïque se réfère à un sujet qui se donne, ou qui reconnaît valables des règles orientées vers une coexistence pacifique) succède à l'homme qui obéit encore à une autorité supérieure qui n'est pas de ce monde, qui veut imposer même à ceux qui ne croient pas des

règles absolues, souvent cruelles et inhumaines, par l'intermédiaire d'interprètes auto-proclamés. Et bien souvent son obéissance atteint un tel niveau de fanatisme qu'elle devient mortelle.

La critique à la religion doit être incessante, toujours plus implacable car les fruits historiques de cette métaphysique, qui console, certes, mais en faisant le sacrifice de la libre pensée, apparaissent à la conscience moderne toujours plus méprisables. C'est une métaphysique qui produit des valeurs rassurantes mais aussi une éthique fondée sur l'exclusivisme, sur l'hypocrisie, sur la violence, sur l'absence du respect pour l'homme, qui témoigne depuis toujours en faveur du pouvoir, même le plus obscène et violent, qui adoucit la sensation de vide seulement parce qu'il remplit un trou creusé exprès pour être ensuite comblé. En d'autres termes, elle apaise une terreur qui est alimentée pour être apaisée. Il ne reste qu'à suivre le chemin indiqué par un vieux sage : « Nous devons aller vers l'inconnu, l'incertitude et l'insécurité en utilisant toute notre raison ».

Donc, il n'y a pas d'« absence de valeurs » comme coassent les cléricaux qui craignent de rester au chômage.

Quel est le critère de jugement des choix éthiques faits par les laïques ? Sûrement l'élargissement de la liberté personnelle et de celle des autres, et pas l'obéissance à des catéchismes méprisables fondés sur la Mort et donc consacrés à la pénitence, à la castration (Ce n'est pas un hasard si le catéchisme catholique en vigueur légitime encore la peine de mort. Et il ne fait aucune allusion à son amendement). Par les temps qui courent l'insistance sur ce sujet est encore plus indispensable car les feux des fondamentalismes religieux sont en train d'incendier le monde.

Dans le discours d'ouverture du conclave qui devait le choisir comme pape, le cardinal Ratzinger a mis en évidence avec netteté les grands ennemis de l'Église catholique : les principaux sont le libéralisme, le libertinage, le relativisme. C'est bien compréhensible après ce qu'on vient de dire sur la vérité. Mais Ratzinger est incohérent parce que c'est l'Église qui a écrit et légitimé, avec sa signature aussi, le monument au relativisme. C'est lui qui a présenté en l'an 2000 « *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé* ». Il s'agit d'un document où on explique les raisons historiques et technologiques des incessants *mea culpa* du Pape d'alors à l'égard de ces massacres que le document définit par euphémisme « de moyens impropres » de l'Évangélisation forcée ou plus clairement de l'intolérance, de la superstition, de la connivence avec les pouvoirs injustes et de la négation de la dignité et de la liberté des consciences. Bref, de la presque totalité de l'histoire de l'Église. Ses jugements sont officiels. Le document n'arrive pas au cœur du problème, et il est sans doute simpliste de se décharger de toute faute en effectuant la distinction entre « l'Église qui est toujours sainte » et « ses membres qui peuvent être des pêcheurs ». Cela est injuste surtout vis-à-vis de personnes telles que Bellarmino,

canonisé trois siècles après sa mort et coupable seulement d'avoir compris que Giordano Bruno et Galiléo Galilei fermaient définitivement le Moyen-Âge et décrétaient en conséquence la mort de Dieu. Les pêcheurs sont ceux qui contreviennent à la loi, les saints sont ceux qui défendent, en franchissant tous les seuils de cruauté et de violence, le salut de l'organisation dans laquelle ils militent. L'Église ne doit pas les renier mais elle doit vraiment prendre ses responsabilités. En nette contradiction avec la lutte continuelle de Ratzinger contre le relativisme, tout le document romain se refugie dans le relativisme, en se réclamant au contact historique de l'époque, de la mentalité d'alors, de la diversité des temps historiques, des temps sociologiques et culturels, de la considération des influences culturelles de ce moment-là. Et il en arrive à admettre que la conscience morale est située dans le temps. On est d'accord. Mais si l'Église admet d'un coté, elle refuse de l'autre, quand elle se prive de faire une analyse des sources profondes de toutes ses intolérances, soit de ses causes premières. Au contraire, elle les confirme en réclamant la nécessité permanente de « proclamer la vérité révélée qu'on lui a confiée et dans le domaine de la foi et dans le domaine de la morale ». (Et pour le cardinal Ruini même sur l'attitude à prendre vis-à-vis des écoutes téléphoniques qui disqualifient les banquiers fondamentalistes et munificents pour les caisses du Vatican). Mais la conscience morale n'était-elle pas située dans le temps ? Tant de contradictions condamnent l'Église. Le problème est toujours le même et repose sur la prétention d'être les interprètes autorisés de la Vérité avec un V majuscule. Les monothéistes sont les défenseurs, souvent violents, du Dieu unique et plus unique que les autres dieux uniques. Dans une société libre leur dogmatisme devrait être libre mais considéré avec suspition comme toute pensée immorale, en tant que source de violence, d'écrasement, de mort. C'est ce qui se passe depuis des millénaires et qui est en train de se passer dans notre aire méditerranéenne.

*Enzo MARZO*
*Rédacteur en chef au* **Corriere della Sera,**
*Président de la fondation* **Critica liberale**

# *La loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État*

EN 1905, LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE est au plus mal avec le Vatican ! Les relations diplomatiques sont rompues et le Concordat n'est plus adapté. Il est donc urgent de définir un cadre juridique pour les relations entre l'État et l'Église catholique. Cette question ne concerne que l'Église catholique. L'État n'a pas de problème avec les représentants des religions protestante ou juive, les musulmans sont loin dans les colonies et n'ont qu'à obéir !, les autres religions sont peu connues et la question des sectes ne se pose pas. Il faut donc une grande clairvoyance politique aux parlementaires pour avoir su faire de cette loi, qui aurait pu rester de circonstance, une loi de liberté fondamentale qui va devenir un des piliers de la République et de faire adopter, dans un contexte d'affrontements violents, une loi qui va créer les conditions d'une pacification durable.

Les affrontements sont en effet violents. Il faut dire que la III^e^ République n'a pu se maintenir qu'en opposition avec l'Église catholique. C'est cette Église qui porte l'essentielle responsabilité du conflit car les choses auraient pu se passer autrement si elle avait fait d'autres choix devant les gigantesques mutations sociales, culturelles, scientifiques et techniques du XIX^e^ siècle. L'Église aurait pu accepter, puisqu'elle l'a fait plus tard, les principes de la modernité et se recentrer sur sa mission apostolique en concurrence avec d'autres options spirituelles. Or, elle fait le choix de se soumettre au Pape Pie IX qui, en 1864, dans une encyclique restée célèbre sous le nom de *« Syllabus »* condamne tout ce qui va dans le sens du progrès et des libertés. L'Église va soutenir les politiques réactionnaires et marquer de son empreinte cléricale la société et les comportements individuels au mépris des aspirations sociales et démocratiques. Aussi, après des débuts de la III^e^ République aux mains d'une majorité monarchiste et cléricale qui impose « l'Ordre moral », Léon Gambetta,

constatant que toutes les manœuvres contre la République sont organisées par des catholiques, peut légitimement s'écrier : « le cléricalisme, voilà l'ennemi ».

Mais, qu'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas d'un conflit entre croyants et incroyants. La France reste imprégnée par le catholicisme. Près de 98 % des français sont baptisés et sous la pression sociale, les rites religieux sont respectés pour les grandes fêtes, les mariages ou les enterrements. La croyance et la religion ne sont donc pas en question : il s'agit d'un conflit sur l'identité de la France entre « la fille aînée de l'Église » et la France héritière de la Révolution. Il s'agit d'une lutte pour le pouvoir politique entre ceux qui s'inspirent des Droits de l'homme et ceux qui prônent l'alliance du « Trône et de l'Autel ». D'ailleurs, le combat des républicains conduit par les Loges maçonniques, des sociétés de « Libre pensée », des groupements de toute nature adhérent à la Ligue de l'enseignement, gagnent progressivement de nombreux catholiques qui expriment dans les urnes leur refus du cléricalisme.

Vainqueurs des élections en 1877, les républicains vont laïciser la société, action qui constitue, notamment avec les lois scolaires, une des grandes œuvres de la III^e République. Mais ils ne sont pas à la fin des années quatre vingts, pressés de réaliser la séparation des Églises et de l'État. Toujours inscrite dans les programmes électoraux, elle est sans cesse différée car les républicains, unanimes pour combattre la tutelle idéologique et sociale de l'Église, diffèrent sur les moyens pour y parvenir. Si des parlementaires demandent tous les ans la suppression du budget des cultes, les gouvernements successifs ne souhaitent pas mettre un terme aux dispositions du Concordat car elles permettent le contrôle de l'Église. Par ailleurs, pour beaucoup de républicains modérés, « l'internationale rouge » en train de se développer est plus dangereuse que « la clique noire ». Pour eux, le « collectivisme », c'est comme cela qu'on nommait alors le socialisme, représente un danger plus grand encore que le catholicisme pour la liberté individuelle. Ils estiment qu'un contrôle pacifié de l'Église permet de canaliser les revendications ouvrières.

L'injuste condamnation du Capitaine Alfred Dreyfus, accusé de trahison au profit de l'Allemagne, parce qu'il était juif va relancer l'affrontement avec l'Église. Ce qui aurait pu rester une tragique erreur judiciaire devient une affaire d'État en raison de l'attitude de l'Église qui voit dans l'affaire un complot des protestants, des juifs et des francs-maçons pour mettre à mal les traditions catholiques. Les congrégations entraînent l'Église à faire corps avec le renouveau contre-révolutionnaire qui ébranle la République. Les écoles et les journaux congréganistes, *La Croix* et *Le Pèlerin* en particulier, déchaînent une violente campagne qui révèle aux républicains leur influence redoutable.

Dans ce climat délétère, la gauche remporte les élections législatives de 1898. Le Président du Conseil, Waldeck Rousseau, peut apporter la réponse du berger à la bergère et engager une politique de défense républicaine. Se déclarant « républicain modéré, mais pas modérément républicain », il s'attaque à ceux qui mettent en cause la république. Pour garder le soutien populaire, il

distingue l'Église des congrégations : *« ménageons les curés, mais n'ayons pas de pitié pour les jésuites, les moines ligueurs ou les moines d'affaire ».* Il fait adopter la loi du 1er juillet 1901 sur les associations. De cette loi, l'histoire n'a retenu que la liberté offerte à la création d'associations. Cette loi est effectivement très libérale pour les associations en général, mais pas pour les congrégations. Dans le contexte conflictuel de 1901, elle visait, avec le soutien de la franc-maçonnerie et des organisations républicaines, essentiellement le contrôle des congrégations en leur imposant une autorisation par le Parlement sous peine d'être déclarées illicites.

La nouvelle victoire des républicains aux élections législatives de 1902 favorise, avec l'assentiment populaire, la poursuite de cette politique. Waldeck-Rousseau, grand vainqueur des élections, déclinant la Présidence du Conseil et les leaders radicaux se récusant, il est fait appel à un sympathique notable de province, sénateur de la Charente Inférieure et Président du groupe parlementaire des radicaux au Sénat, Émile Combes. Il est choisi car il est perçu comme un authentique républicain laïque susceptible d'appliquer avec la modération et la fermeté nécessaires la loi de 1901 pour les congrégations. Personnage plus complexe et plus attachant que le portrait sans nuance dessiné par ses adversaires, chef de gouvernement extrêmement populaire, il va conduire une politique résolument hostile à l'influence sociale de l'Église catholique.

Son gouvernement ne souhaite pas la séparation. Sa préoccupation majeure est de mettre un terme à l'influence des congrégations. Waldeck-Rousseau voulait contraindre les congrégations à respecter les lois de la République, Combes, lui, les met hors la loi ! Les demandes d'autorisation soumises au Parlement sont pratiquement toutes refusées ou ajournées et la plupart des congrégations ne jugent pas utile de déposer une demande d'autorisation. En juillet 1904, il fait voter une loi qui interdit d'enseignement toutes les congrégations.

La dissolution d'un grand nombre de congrégations est alors prononcée, et la confiscation des biens est suivie de leur vente aux enchères publiques. L'ensemble de ces mesures provoque la fermeture de nombreux établissements congréganistes souvent *manu militari.* Il faut, en effet, l'intervention de la Gendarmerie pour expulser moines et religieuses des couvents et des abbayes. Plus de 30 000 membres du « clergé régulier » quittent la France métropolitaine vers l'Angleterre, l'Amérique ou les colonies.

Le Gouvernement d'Émile Combes suspend aussi, à plusieurs reprises, les traitements d'évêques qui avaient publiquement manifesté contre la politique du gouvernement. Ces mesures exaspèrent le nouveau pape, Pie X, et comme celui-ci n'est pas disposé à des arrangements, les sources de conflits vont se multiplier et accélérer la nécessité de la séparation. Le Pape veut d'abord revenir sur une disposition du Concordat qui prévoit la nomination des évêques par le gouvernement français, estimant que cette nomination lui

revient en dernière instance. Combes ne cède pas et les diocèses vacants restent sans évêques.

À la même période, le Pape veut empêcher la visite du Président de la République française au Roi d'Italie. Cette visite est très importante pour la diplomatie française mais le Pape la considère comme un camouflet. En effet, se refusant à reconnaître l'annexion des États pontificaux par le Royaume d'Italie, il se considère comme prisonnier dans Rome et estime qu'aucun chef d'État catholique ne peut rendre visite à son geôlier. La visite a bien lieu. Elle constitue un véritable triomphe pour Émile Loubet et la politique anticléricale d'Émile Combes fait l'objet des « vivats » de la foule. La vive protestation du Pape adressée par voie diplomatique aux représentants des différents pays auprès du « Saint-Siège » est transmise à Jean Jaurès par le Prince de Monaco dont la principauté est liée au Vatican mais qui est lui-même en délicatesse avec le Pape. Cette lettre, publiée dans *L'Humanité* soulève une vive indignation des hommes politiques de droite comme de gauche, face à cette ingérence inacceptable du Pape dans les affaires intérieures françaises. Émile Combes décide le rappel de l'ambassadeur de France auprès du Vatican. C'est dans ce contexte de vive tension, que le Pape, estimant que les évêques de Dijon et de Laval, sont trop proches du pouvoir républicain, décide de soutenir les reproches qui leur sont faits par certains de leurs diocésains. L'évêque de Dijon est soupçonné, parce qu'il aurait été vu sortir de la Loge, d'être secrètement franc-maçon, ce qui est totalement faux, mais le Pape soutient les séminaristes qui ne veulent pas être ordonnés prêtres par lui. A celui de Laval on reproche d'avoir une trop grande intimité avec la Mère supérieure du couvent local, ce qui est probablement vrai, mais comme cela durait depuis longtemps, il n'y avait aucune urgence à y mettre un terme. Pourtant, c'est au moment où les relations sont les plus tendues avec le Gouvernement français, que le Pape impose, au mépris du Concordat, leur démission. Aussi, le Gouvernement décide la rupture des relations diplomatiques le 29 juillet 1904 et Combes peut déclarer qu'il n'y a *« plus d'autre voie ouverte aux époux aussi mal assortis que le divorce, de préférence par consentement mutuel »*.

Il dépose en octobre 1904 un projet de séparation qui vise en fait le « démantèlement » des Églises. Tous les représentants de toutes les religions manifestent leur vive opposition à ce projet qui suscite aussi de fortes réserves de la part de nombreux républicains. Toutefois, à l'initiative de la Libre pensée, de la Ligue des Droits de l'Homme, des cercles locaux de la Ligue de l'enseignement, de nombreuses manifestations ont lieu pour exiger la séparation. Le convent du Grand Orient de France et le Congrès du Parti Radical, à l'automne 1904, pressent Émile Combes d'accélérer l'échéance. Mais ce ne sera pas son projet qui sera débattu car Émile Combes est contraint à la démission en janvier 1905 à la suite de « l'Affaire des fiches ». Un parlementaire de droite révèle au Parlement que les mutations et avancements des fonctionnaires, préfets, sous-préfets et officiers de l'armée, dépendent de

renseignements fournis par le réseau des loges maçonniques portant sur leur vie privée et leur pratique religieuse. Ces fiches indiquent notamment : *« va à la messe », « va à la messe avec un livre »* ou bien *« a assisté à la communion de sa fille »* ou encore *« met son fils à l'école des frères ».* Le scandale provoqué par la révélation de ces entorses aux principes républicains entraîne naturellement la démission du Gouvernement.

Émile Combes n'est donc, contrairement à une idée reçue, pour rien dans la loi de séparation telle qu'elle va être adoptée. La loi de 1905 est largement inspirée du rapport de la Commission parlementaire créée en 1903. Cette commission est présidée par Ferdinand Buisson qui jouit d'une grande notoriété pour avoir été le collaborateur de Jules Ferry lors de l'adoption des lois scolaires. Il est une personnalité importante du parti radical et assume la responsabilité de président de la Fédération nationale de la Libre pensée et de la Ligue de l'enseignement. Sous sa présidence, empreinte de bonhomie et d'autorité, cette commission a fait un gros travail sous l'impulsion de son rapporteur, un député à l'aube d'une brillante carrière politique : Aristide Briand qui va se révéler être un homme de paix prônant la réconciliation. Libre penseur, il estime *« qu'il serait imprudent de provoquer par des vexations inutiles les citoyens indifférents en matière religieuse, mais qui demain ne manqueraient pas de se passionner pour l'Église s'ils pouvaient supposer que la loi veut leur faire violence ».* Il est convaincu que céder au fort courant anticlérical, très populaire car les prétentions et les comportements de l'Église catholique, ne peut qu'aggraver les conflits. S'appuyant sur les nombreuses contributions, il propose une loi de pacification.

Lorsque les débats commencent au Parlement l'issue n'est pas acquise. Les parlementaires de droite veulent maintenir la prépondérance sociale de l'Église catholique. Ils condamnent globalement un projet dans lequel ils ne veulent voir qu'une attaque contre l'Église catholique.

Mais Briand sait parfaitement que l'opposition ne votera pas la loi. Pour qu'elle soit adoptée, il lui faut, par contre, convaincre l'extrême gauche et les radicaux anti-cléricaux, mais aussi nombre de républicains du bien fondé du contenu de sa proposition de loi.

La tâche n'est pas aisée car les partisans de la séparation ne sont pas unanimes. Il y a ceux qui considèrent la séparation comme un moyen de mettre fin à l'influence néfaste de l'Église catholique. Partisans d'une laïcité véritable religion civile sacralisant les droits de l'homme et la Patrie, ils pensent que le progrès, la science et la raison finiront par libérer les hommes de l'obscurantisme religieux et que le devoir des républicains est d'en accélérer l'échéance, au besoin par la contrainte en pourchassant les croyances génératrices d'asservissement. Maurice Allard, député socialiste du Var, défend au nom d'un groupe de députés libres penseurs, un contre-projet. *« La séparation que nous voulons ne peut être que celle qui amènera la diminution de la*

*malfaisance de l'Église et des religions »* car *« le christianisme est un outrage à la raison, un outrage à la nature »*. Considérant que la religion est une affaire strictement privée, il suffit, pour lui que les Églises soient confiées aux municipalités pour y installer toutes sortes d'œuvres sociales, que tous les biens soient vendus dans le plus bref délai, que soit supprimé tout financement aux Églises et que ces produits soient attribués au financement de la création d'une caisse pour les retraites ouvrières. Il est partisan de l'interdiction du port de la soutane et de changer la signification des fêtes religieuses.

Briand s'oppose vivement à cette conception qui lui paraît porter en germe les risques d'une guerre civile :

> Vous ne voulez pas la séparation de l'Église et de l'État mais la suppression de l'Église par l'État … Dans votre hâte d'en finir avec la religion vous appelez l'État au secours de la libre pensée ; vous lui demandez de mettre l'Église dans l'impossibilité de se défendre, vous le sommez de commettre au service de la libre pensée, la même faute qu'il a commise au service de l'Église et que les libres penseurs n'ont jamais cessé de lui reprocher.

Dans le même temps, il doit rassurer beaucoup de républicains qui craignent qu'avec la liberté qu'on lui accorde, l'Église dispose de plus de moyens pour combattre la République. Nombreux pensent que libérer l'Église de la tutelle de l'État suppose le démantèlement de son organisation puissante et fortement hiérarchisée. Il faudra beaucoup de talent à Briand pour que soit adoptée, dans un contexte d'affrontement, une loi acceptable par tous.

C'est en effet une loi de raison et de libertés qui est votée le 3 juillet à l'Assemblé Nationale, le 6 décembre au Sénat, qui est promulguée le 9 décembre 1905 et publiée au Journal Officiel le 11.

Cette loi est caractérisée par deux principes fondamentaux énoncés dans les 2 premiers articles et par les conditions de mise en œuvre de ces principes décrites dans les 42 articles suivants.

*1* – Dès l'article 1, la loi affirme une double liberté : *« La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes »*. Tout citoyen peut se déterminer librement, avoir ses propres convictions et les exprimer sans contrainte, tutelle ni magistère. Il peut, seul ou avec d'autres, pratiquer librement le culte de son choix, n'en pratiquer aucun ou pouvoir en changer.

*2* – La loi indique deuxièmement que cette liberté, garantie, de pouvoir pratiquer le culte de son choix, y compris dans l'espace public, ne relève plus d'un service public chargé de mettre en œuvre son exercice, mais devient une affaire de droit privé : *« la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »*. Cela ne veut pas dire que l'État méconnaît les cultes. Garant de l'ordre public, cela signifie qu'il doit les connaître tous et n'en privilégie aucun, ce qui implique sa neutralité, celle des services publics et des fonctionnaires à l'égard des convictions individuelles. Nul ne peut être privilégié ou discriminé pour

ses appartenances religieuses. La loi consacre aussi l'indépendance réciproque de l'État et des Églises. La République n'obéit qu'à ses lois démocratiquement adoptées. L'État ne saurait être sous la pression des injonctions religieuses ou partisanes et nul n'est autorisé à s'exprimer au nom des citoyens s'il n'a pas été librement mandaté par eux. La République n'accepte aucun credo, n'en impose pas et n'en interdit aucun.

Mais dans le même temps, l'État se refuse toute ingérence dans les questions religieuses. La rédaction de l'Article 4 fait clairement le choix de la liberté pour les Églises de s'organiser en indiquant que les associations cultuelles chargées de mettre en œuvre la pratique *« se conformeront aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ».*

*3* – Enfin, troisièmement, la loi définit les conditions de l'exercice des cultes. Les établissements du culte sont la propriété de l'État, des départements ou des communes et sont mis gracieusement à la disposition des associations cultuelles qui sont libres de s'organiser et de se regrouper. L'exercice du culte de son choix n'est pas restreint à l'intimité de la sphère privée mais une liberté publique pouvant s'exercer librement, sans contrainte ou suspicion à la seule réserve de respecter l'ordre public, les lois et les libertés fondamentales ainsi que l'intégrité des personnes. *« La loi protège la foi aussi longtemps que la foi ne prétend pas dicter la loi. ».* Aussi, la loi de 1905 interdit que dans les lieux de culte se tiennent des réunions politiques, soit prononcé un discours ou affiché un écrit mettant en cause les lois ou tendant à résister à l'autorité publique. L'interdiction de toute pression de toute nature obligeant à pratiquer ou empêchant de pratiquer un culte, montre que la pratique religieuse reste liée à une liberté de choix individuel, ce choix ne devant être ni contraint, ni interdit.

Il s'agit bien d'une loi « juste et sage » selon la formule de Jaurès. Cette loi prolonge l'œuvre de la Révolution Française qui avait décrété la souveraineté du peuple et son exercice par des citoyens libres et égaux en droits. Elle conforte l'œuvre émancipatrice des lois scolaires de la III^e^ République.

Les protestants et les juifs vont l'accepter et la mettre en œuvre sans difficultés. Mais la loi suscite des oppositions ou des réserves chez les catholiques comme chez les anticléricaux les plus radicaux.

Au comte Albert de Mun qui pense que cette loi est funeste car l'œuvre d'un complot de la Franc-maçonnerie internationale, Aristide Briand peut affirmer : *« que la loi a généreusement accordé aux catholiques tout ce que raisonnablement pouvaient réclamer leurs consciences ».*

Aux libres penseurs qui estimaient que la loi ne protégerait pas suffisamment les personnes contre les méfaits de la liberté religieuse, Aristide Briand répond qu'en démocratie, toute législation concernant les consciences ou les convictions individuelles doit impérativement prendre ses racines dans la liberté.

Si Aristide Briand a fini par convaincre les républicains de la pertinence d'une loi d'équilibre permettant la pacification, de nombreux républicains ne cachent pas leur insatisfaction. Clemenceau dit lors du vote au Sénat *:*

> Je me contente de ce qui est donné. Je crois que le pays, si la loi n'est pas votée, en éprouverait une grande déception. Mais je sais que quand elle aura été votée, il en éprouvera une grande déconvenue.

Allard sera plus net encore. Il vote la loi car elle constitue une rupture avec la Papauté et parce qu'il pense que l'Église sortira si forte de cette loi, qu'elle prendra une telle insolence, que le pays se soulèvera :

> Puisqu'il ne se trouve pas un Parlement capable de donner au peuple ce qu'il désire, nous devrons faire la séparation par l'action directe. Et, s'il le faut, nous prendrons d'assaut vos églises et vos chapelles pour les faire disparaître, comme les révolutionnaires de 92 et 93 ont pris jadis d'assaut les châteaux et les forteresses de la noblesse.

Pour convaincre la majorité républicaine, Briand a bénéficié de l'habileté juridique de Francis de Pressensé, le député socialiste du Rhône, Président de la Ligue des Droits de l'Homme et de l'appui efficace de Jaurès, pour qui il était urgent de régler la question religieuse afin de traiter enfin la question sociale. Jaurès est convaincu qu'il faut assurer la liberté religieuse car il n'est ni souhaitable ni possible de faire disparaître *« la vieille chanson qui berce la misère humaine ».* Contrairement à beaucoup de libre-penseurs, il ne pense pas que la République *doive arracher les consciences humaines à la croyance.* Il ne croit pas qu'ait été démontré *« que derrière les nuages, il n'y avait que des chimères et qu'on a éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus ! ».* Il fera front avec beaucoup d'éloquence aux plus anti-cléricaux qui, comme Clemenceau le traitent de « socialo-papalin » et l'accusent de trahir la laïcité en livrant la République à l'Église romaine. Il va convaincre les républicains qu'en donnant la liberté à l'Église catholique, loin de renforcer ses moyens de contester la République, on créera les conditions de son évolution de l'intérieur pour que les catholiques eux-mêmes lui fassent finalement accepter les principes républicains. Le pari était audacieux, mais l'histoire se chargera de lui donner raison.

Pourtant, en 1905, cette loi suscite l'opposition résolue du Pape Pie X qui confirme son hostilité à tout compromis avec la République et cherche à faire de l'Église de France une martyre pour maintenir son autorité et la place de l'Église dans la société. Elle est condamnée aussi par les catholiques français car ils ne voient pas dans la loi son caractère conciliant et pacificateur. Les catholiques ne comprennent pas la loi, non pas parce qu'ils sont plus bêtes que ceux d'aujourd'hui, mais parce qu'ils n'ont pas confiance. Il faut honnêtement reconnaître qu'ils avaient quelques raisons de le penser, vu la

politique conduite par les gouvernements républicains au cours des années précédentes et la façon dont a été appliquée la loi de 1901.

L'opposition va d'abord se manifester à l'occasion des inventaires pour transférer la gestion des biens des Églises des établissements publics aux associations cultuelles. Une maladresse ou une provocation dans la rédaction de la circulaire d'application portant sur l'ouverture des tabernacles déchaîne beaucoup de passions. Les adversaires les plus virulents de la loi appellent à refuser *« cette profanation du lieu sacré où réside le corps du Christ »* et organisent de nombreuses manifestations dont l'une fait un mort. Dans ce contexte, le gouvernement est contraint à la démission. Le nouveau Ministre de l'intérieur, Georges Clemenceau, considérant à la veille des élections législatives, que *« le recensement des cierges dans une église ne vaut pas une vie humaine »,* décide de surseoir aux inventaires par mesure d'apaisement.

Les élections législatives du printemps 1906 donnent une large victoire à la gauche. La loi se voit donc confortée par le suffrage universel. Mais le Vatican condamne les associations cultuelles. L'article 9 de la loi indique qu'à défaut d'associations pour recueillir les biens d'un établissement public du culte, ces biens seraient attribués à des établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance. La situation est donc cornélienne : ou le gouvernement ferme les 40 000 églises sans affectation, disposition impensable, ou il recule devant l'Église. Il faudra là encore la force de conviction et l'habileté d'Aristide Briand, devenu Ministre de l'Instruction et des Cultes, pour convaincre les républicains de la pertinence d'une mesure particulièrement libérale qui va obliger l'Église catholique à rester, malgré elle, dans la légalité en faisant adopter une loi qui stipule que : *« les édifices affectés à l'exercice du culte sont laissés sans titre juridique à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion* ».

Cette attitude libérale, comme celle adoptée lors des inventaires a largement contribué à faire accepter la loi. Mais tout n'a pas été réglé «miraculeusement » : il a fallu du temps pour que les catholiques admettent pour eux l'intérêt de cette liberté offerte à tous. Il faudra la Guerre de 14-18 et « l'Union Sacrée » pour que l'Église adopte une attitude plus conciliante et que soient négociés, pour gérer les églises, les statuts d'associations diocésaines que le Conseil d'État estimera conformes à la loi de 1905.

Mais si l'Église, sans lever sa condamnation de la loi, s'accommode de fait avec la séparation, elle s'oppose, en revanche, à son application dans les trois départements d'Alsace et de Moselle, redevenus français en 1918 et elle condamne toujours la laïcité. En 1925, l'assemblée des évêques affirme encore que : *« Les lois laïques sont injustes parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu ».*

L'opposition entre « catholiques » et « laïques » ne fait que se déplacer du champ juridique au champ social. Durant la plus grande partie du XX$^{e}$ siècle, les associations laïques vont s'opposer aux associations catholiques que

crée alors l'Église pour « refaire nos frères chrétiens et faire pénétrer tout l'homme et toute la société par le christianisme ». Mais c'est surtout dans le champ scolaire que les conflits seront les plus vifs autour de la concurrence entre écoles publiques et écoles catholiques. Avec la défaite de 1940, l'Église catholique espère obtenir du gouvernement du Maréchal Pétain qu'il revienne sur les lois laïques. Ce sera le cas pour les lois scolaires et l'autorisation des congrégations, mais le gouvernement de Vichy n'a pas pu ou pas eu le temps de remettre fondamentalement en cause la loi de 1905. Seule une loi sera adoptée pour permettre aux associations cultuelles de recevoir des dons et que soient élargies les possibilités de financer l'entretien des établissements du culte.

Après la Libération, avec les solidarités issues de la Résistance « entre ceux qui croyaient au Ciel et ceux qui n'y croyaient pas », une pacification s'opère. En novembre 1945, l'Assemblée des évêques et des cardinaux de France admet, sous certaines conditions, la laïcité *« comme souveraine autonomie de l'État »,* tout en affirmant que seule l'Église catholique est source de vérité. Il faudra encore attendre 1965 pour que le Concile de Vatican II admette le pluralisme religieux et pour que les évêques de France déclarent que le rôle de l'Église catholique devait passer de « *transmettre »* la foi à « *proposer »* la foi.

Si une telle évolution a pu se concrétiser en France, c'est bien parce que l'option de Briand et Jaurès a été retenue. L'application ferme mais bienveillante de principes s'appuyant sur la liberté a fini par convaincre les catholiques du bienfondé d'une laïcité au sein de laquelle ils avaient toute leur place. La laïcité ne s'est pas imposée à eux, ils se la sont progressivement appropriée.

Ainsi, le conflit des deux France (la France républicaine, laïque et de gauche, la France catholique et de droite) s'est très largement estompé. La lutte pour la paix en Algérie, où des personnalités et des organisations chrétiennes s'engageront courageusement, va contribuer au basculement à gauche d'une frange importante de l'électorat catholique. Chemin faisant, on a bien été obligé de constater que sur des questions essentielles touchant aux libertés, aux injustices ou aux inégalités, il existait autant de divergences à l'intérieur de chaque camp qu'entre les deux camps. La coopération dans ces combats entre militants aux convictions différentes a fait tomber bien des malentendus et des incompréhensions. L'évolution des mentalités liée à l'amélioration du niveau de vie, au progrès de l'éducation, aux moyens de communication, aux activités sportives et culturelles, aux transports, à l'ouverture des « frontières » de la paroisse, ont rapproché les personnes par delà leurs croyances. Dans ce contexte où la sécularisation et la coexistence pacifique entre les diverses conceptions paraissaient acquises, la laïcité semblait devoir être rangée au rayon des évidences, quand ce n'était pas celle du ringardisme.

Mais, dans un monde désormais apparemment sans frontières, où des mutations inédites sont à la fois porteuses de transformations positives et grosses d'inégalités sociales et d'exclusions, dans une France où le pluralisme

culturel et religieux est devenu une évidence, la laïcité retrouve une actualité. Elle constitue toujours une bonne réponse, sur le territoire national, comme en Europe ou à l'échelle du monde, au nécessaire vivre ensemble dans une humanité plurielle. Mais cela suppose que soient, à la fois et dans le même temps, garanties l'expression de la pluralité des convictions et l'émancipation individuelle dans la paix civile et le respect de la dignité de chacun, de la justice sociale et du débat démocratique. Cela exige respect réciproque et sens des responsabilités pour que soit une réalité la devise de la République : Liberté – Egalité – Fraternité.

*Pierre TOURNEMIRE*
*La Ligue de l'Enseignement*

# *La laïcité : un modèle pour l'Europe du sud ? Les expériences historiques du Portugal et de l'Italie à la lumière du cas français*

*SI TOUTE LAÏCITÉ est sécularisation, toute sécularisation n'est pas laïcité ni, surtout, laïcisme*[1]. Certains travaux récents sur ce thème témoignent du souci d'éviter la confusion entre les deux concepts, en particulier ceux de Karel Dobbelaere, qui a distingué trois dimensions de la sécularisation : celle qui éloigne les acteurs sociaux des traditions religieuses ; celle qui privilégie l'appartenance au monde d'ici-bas ; et celle qui se traduit en termes de laïcisation, entendue comme processus de différenciation structurale et fonctionnelle des institutions[2]. La laïcisation est liée à une intervention plus directe du politique, permettant à l'État de s'émanciper de la tutelle des institutions religieuses comme des justifications religieuses de l'action politique, et impliquerait un refus institutionnel du rôle du religieux dans la régulation sociale ; par contre, la sécularisation correspondrait, surtout, à un amoindrissement de l'influence sociale et culturelle de la religion comme cadre normatif, représentant donc un phénomène plus dépendant des interactions de la dynamique sociale que de l'intervention planificatrice de l'État[3]. La première acception s'applique, principalement, au cas français.

---

1 Nous avons fait l'histoire des mots « séculier » et « laïque », tout comme de leurs dérivés et de leurs transformations sémantiques, voir Fernando Catroga « Secularização e Laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual », *Revista de História das Ideias*, vol. 25, 2004, p. 51-127.

2 Cf. Karel Dobbelaere, *Secularization. An analysis at three levels*, Bruxelles, Presses Universitaires Européennes/ Peter Lang, 2002.

3 Pour une synthèse de ces positions, lire Jean Baubérot, « Le phénomène de sécularisation », Jean Baubérot, *La Laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, s. 1, Universalis, 2004, p. 153-157.

## L'« l'hostilité » française dans les relations entre l'Église et l'État

Parmi les divers facteurs historiques qui peuvent rendre compte de la dissociation des deux concepts, il importe de rappeler les suivants : dans les régions où prévalurent les principes « *cujus regio, ejus religio* » et, surtout, « *une foi, une loi, un roi* » – mais où l'on n'a pas assisté à une espèce de sécularisation des Églises, comme il arriva dans les pays protestants –, eurent lieu des expériences historiques qui conduisirent la religion d'État à se transformer en raison d'État, distinguant la fidélité religieuse de la fidélité au Souverain et, ensuite, à l'État-Nation[4], mais en subordonnant la première à la seconde. Nous parlons de l'apparition – théorisée par de nombreux juristes royaux, après les dernières décennies du XVI[e] siècle – de l'État souverain, ou mieux, de l'État du Roi de droit divin, État qui s'imposa, en France, comme *État de la raison d'État.* Celle-ci, pour se justifier, alléguait la nécessité de garantir la paix civile et d'éviter la guerre religieuse. La paix n'étant possible que si le pouvoir politique se superposait aux Églises, au nom d'une légitimité propre, inférée, dans un premier moment, de sa relation, auto-proclamée et directe, avec Dieu et, ensuite, de la théorie de la souveraineté populaire (ou nationale).

La Révolution, si elle introduisit des ruptures, redonna du souffle à la formule régalienne – qui date de la fin du XVI[e] siècle – selon laquelle « l'Église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église ». Sinon que, dès lors, il reviendra à la Nation, au nom d'un concept autonome et immanent de souveraineté, d'exiger le droit de régler (et de réglementer) tout ce qui concerne la doctrine et la politique ecclésiastiques. Mais, comme elle dut le faire à la lumière de principes égalitaires et universels, une telle position venait heurter un autre type d'universalisme – celui de l'Église Catholique.

La conjugaison de ces éléments aide à comprendre pourquoi la sécularisation, en France, en est venue à s'affirmer comme laïcité (et laïcisme), et pourquoi le nouveau concept qui prit corps, celui de Nation, eut davantage à voir avec l'idée d'État qu'avec celle de « peuple ». En d'autres mots : « L'État français s'est identifié à l'intérêt général et à l'universalisme parce qu'il a dû s'opposer de manière très violente à l'Église catholique, qui refusait les différences et qui était elle-même violemment intolérante, tant sur le plan du culte que sur celui de l'école. Ce ne sont pas des particularismes locaux qui ont conduit à la laïcité française, mais l'affrontement avec l'Église catholique » (Alain Touraine)[5]. Aussi la Révolution avait-elle décrété non seulement la sécularisation des biens de l'Église mais avait encore cherché à « immanenticiser » les fondements de la souveraineté et des idées et valeurs qui devaient orienter la vie des individus, appelés maintenant à être, avant tout, des citoyens. De là vint que les héritiers de cette tentative, après avoir retiré à l'Église la propriété de ses biens

---

4 Cf. Idem, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000, passim.

5 Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005, p. 22.

immobiliers (« biens de main-morte »), eurent à lutter pour séparer les Eglises de l'École, et pour les séparer de l'État en révoquant le Concordat napoléonien (1801). Pour atteindre cet objectif – tenu pour synonyme de citoyenneté – aussi bien l'État que l'École et l'espace public devaient d'être *neutres*, ou, plutôt, *laïques*.

Les nouvelles significations du mot allaient être « dictionnarisées », symptomatiquement, dans la première phase de la III^e République, c'est-à-dire dans les années 1870 et au début des années 80 – pour gagner les autres langues latines. Et comme le mot vient du grec *laós* (peuple), sa réinvention était le signe que la laïcité était inséparable du projet de modernisation et d'émancipation des individus et de démocratisation des sociétés. Mais l'histoire de cette sémantique révèle autre chose, qui est indiscutable : c'est la *question de l'enseignement* qui a forgé la laïcité, bien qu'elle se soit jouée dans le contexte de la lutte cruciale pour la liberté de conscience et de pensée, l'État étant tenu à jouer un rôle actif. Ce qui explique que sa séparation d'avec les Églises en était la conséquence logique[6]. Et tout ceci visait à construire le *laós* comme ensemble de citoyens, « *par-delà* leurs différences culturelles et philosophiques. Les différences s'en sont trouvées jusqu'à nos jours situées hors de la sphère publique »[7]. On mit en place un système d'idées et de valeurs morales et civiques de portée totalisatrice concernant le monde et la vie (la mort incluse), vision du monde que devait rendre hégémonique - surtout par l'éducation et l'enseignement (« État-pédagogue », ou, selon d'autres, « État-recteur »), – l'action active du pouvoir politique, afin de « faire » des citoyens patriotes et rationalistes. Ce qui n'empêchait pas de recourir au ciment sinon d'une religion civile (comme aux États-Unis d'Amérique), en tout cas, d'une espèce de « religion laïque »[8] ou « civique ».

L'idée de créer une éducation nationale se trouve déjà chez La Chalotais et, durant la Révolution, Condorcet avait proposé qu'on n'admît « dans l'instruction publique l'enseignement d'aucun culte », principe que Victor Cousin reprendra. Avec l'intensification du combat anticlérical, la *question scolaire* avait pris l'allure d'une « guerre » ou d'une « bataille », même sous le Second Empire. Et ce mouvement allait déboucher sur la politique que mettront en œuvre Gambetta et, surtout, Jules Ferry (avec l'aide de Jean Macé, Ferdinand Buisson et de la Ligue de l'Enseignement) : loi du 16 juin 1881, qui rétablit le monopole de l'État pour la délivrance des diplômes et instaura la gratuité absolue de l'enseignement primaire de 6 à 13 ans[9] ; loi du 28 mars 1882, sur l'obligation scolaire ; loi du 30 octobre 1886, qui interdit aux membres du clergé

---

6 Cf. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.

7 Alain Touraine, voir Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Seuil, 2005, p. 19.

8 J-M. Mayer et al., *Libre pensée et religion laïque en France*, Strasbourg, Cerdic, 1980.

9 Sur les argments qui servaient d'armes de jet au cléricalisme contre cette disposition, lire Dominique Gros, *art. cit.*, p. 60-61.

d'enseigner dans les écoles publiques. En somme, dans la culture républicaine qui devint hégémonique, l'École était vue comme le plus fort instrument de l'« État émancipateur »[10], cimentant la relation intime qui devait exister entre elle – définie comme une espèce d'« Église civique du peuple » – et les idéaux de citoyenneté et de laïcité. Lieu par excellence de l'apprentissage du civisme, la nouvelle École, *sans Dieu* mais non *contre Dieu*, devint la principale institution où se transmettait la dette sacrée à l'endroit de la Patrie, et où était assurée l'intériorisation affective de la priorité du collectif sur l'égoïsme individualiste[11].

Une telle visée s'accordait nécessairement avec une autre qui avait pour objet la neutralisation religieuse de l'État. Ici encore les racines si, théoriquement, elles pouvaient remonter jusqu'à Locke, plongent, dans le champ de l'expérience française, au coeur de la Révolution et dans les incidences de sa lutte contre l'opposition de l'Église, expérience interrompue par la Concordat napoléonien de 1801 (et par les accords passés avec les Protesants et les Juifs).

Le reflux révolutionnaire allait transformer quelques-unes des dispositions prises alors. Cependant, insérées ultérieurement dans le programme général de laïcisation de la société et des institutions, elles seront remises en vigueur au cours de la III^e^ République. Les lois scolaires furent complétées par d'autres : en 1880, fut levée l'interdiction de travailler le dimanche et dissoute la Compagnie de Jésus ; en 1881, on abolit le caractère religieux des cimetières ; en 1884, on rétablit le divorce et on supprima les prières publiques dans toutes les églises lors des sessions parlementaires ; en 1905, les pompes funèbres furent municipalisées.

Au vu de ce qui précède, et en situant la compréhension de ce processus dans la durée moyenne, on pourra conclure que la sécularisation de 1789 a culminé dans la séparation de 1905. Cependant, on ne peut oublier que parmi les divers projets discutés par les partisans de la séparation, un principe l'emporta : *Églises libres dans l'État neutre, indifférent ou laïque*. Principe qui entraînait d'autres exigences : séparer les *Églises de l'École* (1882), en établissant le caractère obligatoire, gratuit et laïque de l'enseignement, et en imposant la sécularisation du corps enseignant (loi Goblot, de 1886) ; séparer les *Églises de la Famille* (introduction du mariage civil et du divorce, à travers la loi Naquet de 1884) ; et séparer l'*Église de la santé*, par la prohibition des religieuses infirmières et de l'assistance religieuse dans les hôpitaux. Ainsi faisant, on cherchait, en dernière analyse, à séparer les religions de l'espace public.

Ce n'est pas par hasard que la « France laïque », finalement au pouvoir à partir de la fin de la décennie 1870, secondarisa – non sans compromis – l'« autre France », quoique, du point de vue de sa constitution, et malgré la Loi

---

10 Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 115-116.

11 Cf. Idem, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 52.

de Séparation de 1905, la laïcité n'ait été formellement consacrée que dans la Constitution de 1948 et dans celle du 4 octobre 1958.

Cette longue durée explique qu'aujourd'hui la laïcité fasse partie des valeurs aquises et permet de conclure que « le rapport laïque à la religion a donc pénétré la conscience catholique elle-même ». il faut cependant ajouter que « la France est donc laïque non seulement parce que sa République l'est et que son opinion publique compte d'ardents défenseurs de la laïcité républicaine (en particulier de l'école publique et de la séparation des Églises et de l'État), elle l'est aussi culturellement parce que c'est la France catholique elle-même qui s'est laïcisée »[12]. Selon un sondage de 1998 (ISSP), même les Français catholiques (y compris les pratiquants réguliers) sont majoritairement favorables à la laïcité scolaire (53%), 16% d'entre eux s'étant prononcés en faveur de son renforcement (ce qui donne un total de 59%), 31% défendant son allégement et 5% seulement son abandon. On ne peut cependant oublier que cette laïcité, dans ses moments et chez ses protagonistes les plus radicaux, fut également un *laïcisme*, qui prétendait consommer une révolution culturelle tendant à secondariser le besoin du sacré, voire à conduire progressivement à la mort de Dieu ».

Cette expérience historique française eut, assez logiquement, des répercussions dans le monde entier et, en particulier, dans les pays catholiques d'Amérique Latine et de l'Europe du sud, où le terme laïcité et ses dérivés ont été appliqués. Mais, comme chaque cas est un cas à part, nous nous limiterons pour l'instant à une comparaison avec l'Italie et le Portugal.

## Le cas italien

Le cas italien doit être analysé à la lumière des spécificités du processus d'unification nationale engagé contre le Saint-Siège, surtout. En fait, face au pouvoir temporel de cette institution, le *Resorgimento* impliqua une lutte directe contre la Papauté, choc dont naquit une nette incompatibilité entre le patriotisme et l'Église, en dépit de la fidélité de l'écrasante majorité des nationalistes et du peuple italien à la religion catholique[13]. Cette « hostilité » – synthétisée dans la fameuse « question romaine » – explique que le nouvel État national (en construction) ait pris des mesures pour diminuer et circonscrire le pouvoir du Vatican, quoique sans jamais tomber dans une laïcité intégrale. De fait, la Loi dite des Garanties, de 1871, permit une relative séparation des Églises et de l'État. Mais c'est la législation promulguée en 1866, 1867 et 1873 qui distingua, dans une perspective plus libérale, les deux sphères. Les communautés religieuses perdirent leur personnalité juridique, voyant leurs biens transférés

---

12 Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 297-298.

13 Cf. Tomasi, *L'Idea laica nell'Italia contemporanea* (1870-1970), Florença, La Nuova Italia, 1971 ; G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1981 ; S. Pivato, *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Milano, Franco Angeli, 1990.

au domaine public (à l'exception des édifices destinés au culte, aux écoles, aux hôpitaux et aux asiles). Les Chapitres Collégiaux, certaines Abbayes et Chanoinies perdirent également leur personnalité juridique, de nombreux bénéfices ecclésiastiques disparurent, et le nombre des chanoines attachés aux Cathédrales fut réduit. Toutes ces dispositions, accompagnées par un redoublement de vigueur militante dans les mouvement liés à la libre pensée, lancèrent, dans les trois dernières décennies du XIX[e] siècle, les bases de la laïcité italienne. Toutefois, l'influence de l'Église restera puissante, situation renforcée par la tradition des pouvoirs temporels et spirituels de la Papauté et du rôle du Vatican sur la scène internationale.

La I[ère] Guerre mondiale modifiera les relations entre la politique et la religion en Italie, car l'engagement du clergé et des catholiques dans l'effort de guerre contribua à lier le sentiment patriotique au catholicisme. Et l'exacerbation de la *question sociale* – mise au premier plan dans la Révolution Russe – renforça les préventions des secteurs hostiles à ce type de transformations. C'est dans ce contexte que, cherchant à reconquérir ses pouvoirs perdus, le Saint-Siège encouragea, comme dans d'autres pays du sud de l'Europe – la constitution de partis politiques (ce qui eut lieu en Italie, en 1915, avec la formation, conduite par Luigi Sturzo, du Parti Populaire Italien).

La victoire des forces anti-libérales et fascistes de Mussolini consolidera cette évolution et créera les bases politiques permettant à l'Église de se lancer dans une offensive visant à « recatholiciser » l'Italie. Les accords de Latran (Traité et Concordat du 11 février 1929) non seulement résoudront la « question romaine » mais rétabliront le catholicisme comme religion d'État, les autres cultes n'étant plus que tolérés.

Avec les nouveaux accords – qui vont tant influencer les cas portugais (1940) et espagnol (1953) –, l'instruction religieuse catholique redevint obligatoire dans toutes les écoles et constitua de nouveau le fondement et le couronnement de l'instruction publique. Et d'autres mesures furent prises : exclusion des prêtres apostats de tout service impliquant un rapport immédiat avec le public ; élévation d'un ensemble de fêtes religieuses à la condition de jours fériés ; récupération par les organismes ecclésiastiques et les congrégations religieuses de leur statut d'organes dotés de personnalité juridique ; rétablissement de la valeur civile du mariage religieux ; restitution de leur valeur officielle aux diplômes pontificaux de théologie. En contre-partie, l'État exercait un contrôle politique sur la nomination des évêques et des curés, et obtint la garantie que l'Action Catholique – créée alors – n'agirait pas comme parti politique. L'État détenait en plus la capacité d'interdire aux prêtres et aux moines de s'inscrire ou de militer dans une organisation politique.

La rénovation de l'alliance entre le trône et l'autel ne fut donc pas absolument pacifique. C'est que, si elle ouvrait les portes à une reconquête par l'Église de ses anciens privilèges, elle élargissait aussi la base populaire d'appui à Mussolini. D'un autre côté, le deux pouvoirs ne se confondaient pas, et

l'État avait pour objectif de faire du catholicisme l'auxiliaire de sa religion civile propre, attendu que le fascisme recourut non seulement à une certaine sacralisation de la politique, mais aussi à des légitimations mythico-historiques d'inspiration païenne et patriotique, ainsi qu'au culte de la personnalité du Duce. Mais les effets de l'invasion allemande et de la décadence du régime durant la guerre donneront de la marge de manœuvre à Pie XII lui permettant d'apparaître, après la libération de Rome, comme le *defensor civitatis* et, plus tard, comme l'incitateur d'un parti Démocrate Chrétien, lequel, grâce à l'influence de l'Église, dominera la vie politique italienne dans les décennies suivant 1948.

Il est vrai que la nouvelle Constitution (1er janvier 1948) reprit la tradition libérale, garantissant l'égalité et la liberté. Cependant, dans la pratique, on conserva le lien étroit entre l'Église et l'État, scellé par les accords de Latran, d'autant plus que ceux-ci ne seront révisés qu'en 1984. Dans une certaine mesure, c'est dans ce contexte que « le Saint-Siège prend enfin acte que la Constitution de 1948 a abrogé le principe d'une religion d'État (Loi 121/1985). La Papauté accepte que l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques ne soit plus obligatoire, mais simplement facultatif pour les élèves, et renonce également, à contrecoeur, à l'autorité juridique exclusive de ses tribunaux sur le mariage ». Et ce n'est qu'en 1989 qu'une décision du Tribunal Constitutionnel en est venue à reconnaître, explicitement, la laïcité comme l'un des « principes suprêmes du système constitutionnel » (Arrêté 203/1989)[14], orientation qui ouvrit les portes à la conclusion d'accords entre l'État et d'autres religions (en juillet 2004, on en comptait dix-sept)[15].

Or, ces altérations ne porteront guère atteinte à la place de l'Église, dès lors que restait hors de cause le régime concordataire. Mais elles furent suffisantes pour que, lors de la visite (24 juin 2005) faite par le nouveau Pape au Président de la République, ce dernier lui rappelât que l'Italie est un État laïque. Benoît XVI – retrouvant la relative ouverture que l'Église, dans la conjoncture du Concile Vatican II, manifesta au principe qu'elle avait tant combattu –, en profita pour éclaircir ses positions. Il reprit le principe énoncé par cet aréopage, selon lequel « la communauté politique et l'Église sont indépendantes et autonomes, chacune sur son propre terrain. Toutes deux, cependant, encore qu'à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale de l'homme » (*Gaudium et spes*), mais pour dire qu'il était déjà sous-jacent aux Accords de Latran et aux modifications du Concordat, tout en reconnaissant qu'est « légitime une saine laïcité de l'État en vertu de laquelle les réalités temporelles se gouvernent selon leurs propres normes. » Mais il ne s'abstint pas non plus de dénoncer l'insuffisance de la raison politique,

---

14 Francesco Margiotta Broglio, « La laïcité en Italie, pays concordataire » in Jean Baubérot, *La Laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde.* Paris, Universalis, 2004, p. 82.

15 *Idem*, *Ibidem*, p. 86.

dont les références éthiques devront trouver « leur ultime fondement dans la religion. L'autonomie de la sphère temporelle n'exclut pas une intime harmonie avec les exigences supérieures et complexes dérivant d'une vision intégrale de l'homme et de son destin éternel »[16].

Quoi qu'il en soit, il faut conclure que, comparée avec la situation française, la laïcité italienne est une réalité bien différente. De là vient que certains préfèrent qualifier ce régime (comme celui de l'Espagne et du Portugal ») de « *semi-laïque* »[17].

**Le cas portugais**

Le processus de sécularisation de la politique et son affirmation comme laïcité fut, au Portugal – comme dans d'autres pays catholiques du sud de l'Europe –, inséparable de l'héritage régalien qui trouva son expression la plus spectaculaire dans l'expulsion des Jésuites, décrétée, à l'époque du Marquis de Pombal, par l'édit du 28 juin et par la loi du 3 septembre 1759. A partir de là se renforça, surtout dans les élites politiques et intellectuelles, un sentiment anti-jésuite qui, avec la Révolution Libérale (1820-1834), fut incorporé à un anti-congrégationisme plus général. Et celui-ci, en conformité avec les positions anti-ultramontaines, aboutira à l'expulsion des ordres religieux et à la nationalisation des biens de l'Église (28 mai 1834).

Cependant, de telles mesures – à la différence de ce qui eut lieu en Italie – ne s'inscrivaient pas dans une quelconque lutte de libération nationale. Mais, devant l'« internationalisme » de l'Église, elles manifestaient la prétention de refonder la Nation, ou de « reportuguiser le Portugal », projet qui, simultanément, exigeait la destruction des assises sociales et culturelles sur lesquelles s'était dressé l'Ancien Régime. D'où la force de l'ultramontanisme.

Toutefois, la Monarchie Constitutionnelle modérée, qui sortit de cette Révolution, reconnaissait le catholicisme comme religion officielle de l'État, bien qu'elle garantît, en théorie, les droits fondamentaux. Ce qui veut dire que leur anti-jésuitisme, anti-congrégationisme et anticléricalisme n'empêchaient pas les libéraux portugais de valoriser le rôle social de la religion et de l'Église elle-même, dès lors que celle-ci fût réformée. Ils s'inscrivaient ainsi dans la ligne doctrinaire qui défendait ledit catholicisme libéral et qui, contre la manière historique dont l'Église interprétait et appliquait la leçon du Christ, mettait l'accent sur la figure du Christ et un certain évangélisme, en même temps qu'elle défendait l'autonomie des Églises nationales et s'opposait aux

---

16 « A relação Igreja-Estado segundo Bento XVI » (http ://www.pastoralis.com.br/pastoralis/html/modules/wfsection/print.php ?articles=5…, 4-10-2005).

17 Cf. Françoise Champion, « Les rapports Eglises-Etats dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique. Essai d'analyse », *Social Compass*, n. 4, vol. 40, 1993, p. 589-609 et « Interférences de la laïcité et la démocratie, fragments d'histoire européenne », Fabienne Randaxhe et Valentine Zuber (org.), *Laïcités-Démocraties. Des relations ambiguës*, Turnhout, Brejols Publishers, 2003, p. 1-10.

nouveaux dogmes décrétés par Pie IX (Immaculée Conception, *Syllabus* et infaillibilité papale).

À partir des années 1870, la situation s'altéra. Des alternatives républicaine et socialiste au libéralisme monarchique se firent jour et la crise du régime monarquico-social s'exacerba, pour des raisons internes et sous l'impact des événements externes (1ère République espagnole, Commune de Paris, IIIe République en France). Les avant-gardes intellectuelles se déchristianisèrent, sous l'influence de nouvelles philosophies souvent assimilées sur un mode éclectique. Ce fut le cas du positivisme, de l'évolutionnisme spencérien, du darwinisme, du matérialisme mécaniciste, du maçonnisme. Il arriva, en somme, au Portugal quelque chose de semblable à ce qui se passait en Italie et en Espagne et, logiquement, en France (à ceci près que, dans ce pays, la laïcité avait accédé au pouvoir). Et la conjonction de tous ces facteurs conduira à la croissante hégémonie d'un courant qui, s'il intégrait les héritages anti-jésuites, anti-ultramontains et anti-congrégationistes – c'est-à-dire l'anti-congrégationisme libéral –, cherchera à aller plus loin. La prépondérance de l'Église et le comportement dominateur de ses membres conduira à la critique de l'essence même des religions, faisant du laïcisme un synonyme de la libre pensée[18].

Si l'on veut se faire une idée du projet de laïcisation de ce mouvement (organisé à l'échelle internationale), il est instructif d'examiner la position que le délégué portugais (Sebastião de Magalhães, futur Grand-Maître du Grand-Orient Lusitanien Uni) exprima au Congrès International (tenu à Rome, en 1904). Adoptant le ton général, il y déclara que, au Portugal aussi, les anticléricaux proclamaient ou réclamaient : « l'incompatibilité entre la science et le dogme… ; la nécessité d'intensifier la lutte contre les religions ; la coupure des relations diplomatiques avec le Saint-Siège ; la séparation des Églises et de l'État ; la liberté de conscience religieuse ; la suppression du budget des cultes ; la suppression du Concordat et du *Beniplacito* ; la sujétion de l'Église au droit commun ; l'expurgation, dans les lois civiles, des vestiges anachroniques du droit canon ; la vente, aux enchères, des temples paroissiaux ; la laïcisation des cimetières ; le registre-civil obligatoire de naissance, mariage et décès ». Quant à la *question de l'enseignement*, la Monarchie une fois tombée, ils décréteraient – comme la France de Jules Ferry – « la laïcisation du professorat et de l'enseignement à tous ses degrés, la liberté d'enseigner, sauf pour les individus appartenant à une corporation religieuse quelconque. » Ils luttaient encore pour la « sécularisation des œuvres de bienfaisance et du corps des infirmières », et s'engageaient dans la lutte pour « la permanente solidarité morale, et même matérielle, des libres penseurs du monde entier face aux tentatives de réaction politique et religieuse ». Comme on le voit, plus qu'une *laïcisation externe* et, donc, institutionnelle, les libres penseurs portugais visaient

---

18 Sur tout ce processus, lire Fernando Catroga, « O livre-pensamento contra a Igreja, « A evolução do anticlericalismo em Portugal »*, Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354.

à créer les conditions qui conduisaient à la *laïcisation interne*, promouvant une idée de laïcité qui était un *laïcisme.*

Comme, avec l'exacerbation de la crise politique et sociale au début du XX[e] siècle, la *question religieuse* se transforma en noeud gordien de tous les conflits, un front anticlérical se constitua (républicains, socialistes, anarchistes), que le républicanisme allait dominer, mais qui, dans la *question religieuse*, condensait la *question de l'enseignement*, la *question politique* (République contre Monarchie), la *question sociale* (« Dieu est le mal »), ainsi que la revendication de l'indépendance nationale contre l'ultramontanisme. Aussi n'est-il pas surprenant que, après le renversement de la Monarchie (5 octobre 1910), les préoccupations immédiates de la nouvelle République se soient tournées vers la *question religieuse*, l'œuvre de laïcisation entreprise par la III[e] République française servant, inévitablement, de modèle.

Avec une seule différence. Convaincus que l'État pouvait construire une réalité neuve, et se figurant que le problème religieux constituait la clef de tous les problèmes, ils décrétèrent en sept mois (octobre 1910-avril 1911) ce que la France avait mis presque 30 ans à mettre sur pied. Il est permis de soutenir que l'une des principales sources de cette œuvre législative (conduite par Alfonso Costa) ne fut pas tant la loi de Briand (1905) que celle de Combes (1904). Et cela dans un pays essentiellement agricole et analphabète (près de 80% de la population) et dans lequel le poids des religions non catholiques était très faible.

En fait, dans ce laps de temps, le nouveau pouvoir républicain, gouvernant dictatorialement, décréta, le 8 octobre 1910, le renouvellement de l'ordre d'expulsion des ordres religieux (bien que les lois antérieures restassent en vigueur, lesquelles avaient été graduellement introduites au Portugal) ; le 12 octobre, l'extinction des jours fériés religieux et l'introduction des nouveaux jours fériés civils ; le 18 octobre, l'abolition du serment religieux ; le 22, la suppression de l'enseignement religieux à l'École ; le 23, la fermeture de la Faculté de Théologie de l'Université de Coimbra et la suppression des prières et des serments d'enseignants et d'étudiants dans les cérémonies académiques ; le 28, la gouvernementalisation des corps administratifs des confréries et des fraternités ; le 3 novembre, la loi du divorce ; le 20 avril 1911, la loi de Séparation des Églises et de l'État. On légalisa également le registre public d'état civil obligatoire et on imposa la sécularisation des cimetières. Logiquement, la Constitution Républicaine (1911) vint légitimer toutes ces décisions.

Comme il fallait s'y attendre, ces décisions provoquèrent la résistance du haut clergé (Evêques et Papauté) et du bas clergé, ainsi que celle des populations les plus catholicisées des milieux ruraux. Ce qui entraîna des scènes de violence, qui ne réduisirent pas à de simples polémiques verbales, ou a des agressions symboliques (iconoclasties), car elles provoquèrent de nombreux incidents physiques, voire des morts, sans toutefois que l'on puisse faire la comparaison avec le cas mexicain, ou avec la « Semaine Tragique » à

Barcelone (1909), ni avec ce qui se passera, en Espagne, avec l'avènement de la Seconde République et, ensuite, avec la guerre civile et la répression qui suivra.

Cependant, à la politique religieuse de la I$^{ère}$ République ripostèrent les forces catholiques et conservatrices, associées, dans un premier moment, aux diverses conspirations qui cherchèrent à renverser le nouveau régime et, ensuite, à des organisations politiques (comme le Centre Catholique). La crise de la I$^{ère}$ République, accentuée par la guerre et par ses effets, aboutira au coup militaire du 28 mai 1926, dans un processus de conquête du pouvoir, d'où émergera l'État-Nouveau, à la tête duquel se trouvait Salazar, un ancien dirigeant de ce groupement et homme de confiance de l'Église.

Le nouveau régime se définira comme une République autoritaire et corporative, qui gouvernera sous la devise « Dieu, Patrie et Famille ». Et, avec point de mire l'exemple italien et la doctrine de l'Église, il se lancera, immédiatement, dans la recatholicisation des consciences. Tel fut l'objectif non seulement du nouveau projet d'« éducation nationale » (Carneiro de Moura), mais aussi des concessions cultuelles faites à l'Église, politique qui restera consignée dans le Concordat de 1940. Celui-ci empêcha la dissolution par le divorce des mariages religieux, exempta l'Église de maintes obligations fiscales, confirma l'enseignement religieux et l'exhibition de symboles catholiques dans les écoles, et conféra une valeur civile aux registres paroissiaux. Ainsi étant – et comme en Italie et en Espagne –, la laïcité fut domestiquée, et les autres confessions se virent accorder le statut de religions tolérées. Cependant, on maintiendra quelques instituts régaliens et la Constitution (1933) n'assuma pas explicitement la confessionalité. Prévalut plutôt la version portugaise du « national-catholicisme ».

Or, si l'annihilation des secteurs politiques d'opposition affaiblit l'anticléricalisme républicain, le développement économique et urbain, tardivement apparu à partir de la seconde moitié de la décennie 1950, tout comme l'émergence d'idées, de valeurs et d'attentes plus modernes, atteignirent l'intérieur de l'Église, mutation facilitée non seulement par les souffles du Concile Vatican II, mais aussi par la situation interne portugaise, où les contestations sociales grandissantes et le problème de la *guerre coloniale* (qui gagna l'Angola, le Mozambique et la Guinée au début de la décennie 1960), favorisèrent une conjoncture que les autres sociétés du sud de l'Europe ne vécurent pas.

La chute de la dictature en 1974 recueillit, bien entendu, un grand consensus, y compris de la part de l'Église, dont les groupes les plus actifs s'étaient graduellement détachés de l'État-Nouveau. Dans ce bouleversement de la situation, aucun secteur politique ne se montra soucieux de revoir l'héritage concordataire.

Au contraire, on peut même affirmer que, devant les priorités (décolonisation, démocratisation politique pour les forces les plus conservatrices et libérales ;

démocratisation politique et sociale, pour la gauche), on prit bien garde de ne pas rallumer la polémique[19]. Aussi, mis à part le problème du divorce pour les mariages catholiques, l'État portugais et le Saint-Siège arrivèrent-ils à un accord en 1975. On évita de réveiller le spectre de l'anticléricalisme républicain (et du cléricalisme intégriste). On dirait qu'il y eut (et qu'il y a) un « complexe Afonso Costa » (expression de Fernando Rosas). De là, cette situation apparemment paradoxale : comme en Italie, en Espagne et au Portugal, le Concordat ne fut ni révoqué ni revu aussitôt, mais seulement retouché en quelques-unes de ses clauses le plus violemment contraires aux droits constitutionnels démocratiques (comme l'exemption d'impôts) ou aux principes de liberté et d'égalité. La révision n'aura lieu qu'en 2004. Disons que la situation s'était améliorée avec l'approbation, en 2001, de la loi de la liberté religieuse (Loi nº 16/2001). Cependant, quelques privilèges de l'Église se sont maintenus. Et, quant à l'École, on ne reconnut pas le principe de la neutralité, mais le droit à une éducation religieuse et morale facultative, ouverte aux diverses confessions et donnée par des professeurs indiqués par elles, dès lors que les élèves intéressés sont au nombre minimal de six.

Tout ceci veut dire que le nouvel accord de 2004 ne supprima pas un certain nombre d'ambiguïtés et de contradictions entre la loi et les pratiques. Soulignons que la Constitution de 1976 – encore en vigueur – au contraire de la française, contenait, implicitement, la non-confessionalité de l'État (article 41º). Ce n'est qu'avec l'approbation de la loi de liberté religieuse qu'on précisa que « l'État n'adopte aucune religion ». Cependant, la situation de droit, et surtout, de fait, continue à conférer à l'Église catholique des privilèges justifiés, non par la loi, mais par la « coutume ». Par exemple, si l'Église Catholique ne possède pas le monopole de l'enseignement religieux dans les écoles, elle continue encore à le détenir dans l'assistance religieuse auprès des Forces armées, des hôpitaux et des prisons, en même temps que l'existence d'un régime concordataire la place en dehors de la loi de liberté religieuse, lui donnant l'avantage sur ses concurrentes d'un « marché religieux » en expansion. Davantage, au nom de la tradition, l'État continua à consentir à l'exposition de symboles religieux chrétiens dans les écoles et les édifices publics et une place d'honneur est donnée aux hauts représentants de l'Église dans le protocole offficiel, sans parler de la bénédiction lors des cérémonies inaugurales. Les jours fériés non-civiques continuent à évoquer l'histoire du christianisme. En même temps, à la faveur du Concordat, on confère le statut d'institution publique à l'Université Catholique.

Comparant la situation actuelle, soit avec le modèle français, soit avec ce qu'on a connu au Portugal sous la 1ère République (1910-1926), on constate que, en dépit du fait que l'État démocratique se déclare non-confessionnel et respectueux de la liberté religieuse, on est loin de la laïcité sous-jacente à ces

19 Fernando Catroga, « Estado laico, mas pouco », *Diário de Notícias*, 5-10-2005.

expériences. Et c'est cet état de choses qui a fait qualifier le cas portugais – comme l'italien et l'espagnol – de « *semi-laïque* ».

## Ressemblances et différences

En termes comparatifs, que conclure de ce qui a été exposé ? Comme première caractéristique commune, on peut souligner ce fait : ainsi qu'en France, le processus (politique, économique, social et symbolique), au Portugal et en Italie (et en Espagne) de modernisation de la société heurta les intérêts de l'Église catholique et, pour cette raison, prit un caractère d'« hostilité », situation déjà avérée sous la monarchie, mais que prolongèrent les régimes représentatifs du XIX^e siècle. Leurs expressions idéologiques s'objectivèrent en tant qu'anti-jésuitisme, anticongrégationisme et anticléricalisme. Ce qui était en cause, c'était l'affirmation du nouveau concept de souveraineté nationale et l'implantation d'un nouvel ordre économique et social. De là que, dans les pays du sud de l'Europe, cette hostilité ait constitué aussi un important facteur dans la genèse et la consolidation de l'État-Nation, d'autant plus que la débilité de la société civile convainquait les avant-gardes que seul un État interventif, notamment dans le champ de l'éducation et dans la production législative révolutionnaire, pouvait instituer une nouvelle société.

Analogues sont aussi les limites de cet anticléricalisme, car, s'il visait le pouvoir économique et le contrôle de l'Église – particulièrement celui des ordres religieux, institutions sans frontières – sur la vie individuelle et publique, on reconnaissait aussi (par foi chrétienne, croyance dans une religion naturelle, ou par simple pragmatisme) que le catholicisme, depuis sa libéralisation, était fondamental pour la cohésion de la nouvelle société. Aussi les libéraux de la première décennie du XIX^e siècle ne se soucièrent-ils pas encore de séculariser l'enseignement ni de séparer l'Église de l'État. Ils tentaient d'apprendre avec les excès de la Révolution française et, contre Rome, exaltaient les potentialités libéralisatrices de l'Évangile.

Presque identiques et concomitants furent les changements survenus dans l'anticléricalisme à partir, surtout, du milieu de la décennie 1860 (en France) et aussitôt après (décennie 1870) dans les autres pays en cause, surtout au niveau des tendances politiques de gauche. Nous avons fait référence à leur intégration au projet plus totalisateur d'émancipation politique, sociale et culturelle, désigné par les Français comme *laïcisation*.

L'insertion du vieil anticléricalisme dans la laïcité signifia, également, la subalternisation du doctrinalisme (dominant dans la phase antérieure) et même la secondarisation des positions inspirées de philosophies à caractère spiritualiste et néo-kantien. Comme points de références dominants, surgiront les divers positivismes (France, Italie, Espagne et Portugal), soit articulés au krausisme (Espagne), soit à l'évolutionnisme et au matérialisme (Portugal,

Italie), soit dans des positions éclectiques, tendant à se confondre sous le couvert de la libre pensée.

On pourra dire que, avec la consolidation de la III$^{e}$ République à partir du milieu de la décennie 1870 – ce sera la version moyenne de l'idéal de laïcité qui finira par l'emporter, tandis que son aile déchristianisée était plus vigoureuse surtout dans les sociétés où celui-ci était intégré à des cultures politiques d'opposition politique et de résistance sociale.

Ici s'enracine la première différence : la laïcisation à la française constitua le résultat d'une politique de longue durée, qui venait déjà de la monarchie et de la Révolution, et qui, depuis la fin des années 1870 – à l'exception de la courte réaction du Régime de Vichy – ne subit ni hiatus ni révisions substantielles. De fait, malgré l'existence de moments « restaurationistes », le legs de ladite « première laïcisation » resta en place, de la Révolution française à la III$^{e}$ République. A son tour, la politique de laïcisation poursuivie par cette dernière jusqu'à la veille de la 1$^{ère}$ Guerre produisit des effets qui se répercutent encore aujourd'hui dans l'ordre politico-juridique et dans la culture républicaine française.

Simultanément, on ne peut oublier que cette durabilité n'est pas étrangère au fait que le projet émergea dans une société plus sécularisée que celles du sud de l'Europe catholique. L'impact de la Révolution (qui donna son origine à une « seconde France », bien différente de la France traditionnelle), conjugué, principalement à partir du milieu du 19$^{e}$ siècle, à des transformations économiques et sociales significatives (industrialisation, bureaucratisation, rationalisation, croissance urbaine, plus grande massification des relations sociales), furent des facteurs qui accélèrent la destruction des manières traditionnelles de comprendre le monde et la vie.

De son côté, sans oublier les divergences, le poids politique de la France et sa longue et forte tradition régalienne firent en sorte que le Saint-Siège ne fut pas aussi hostile à l'endroit des mesures tardivement prises par la III$^{e}$ République qu'il le fut à l'égard des forces libérales dans les pays du sud catholique, région où le « ralliement » ne se fit qu'avec les secteurs plus traditionnels et autoritaires.

Au Portugal, en Espagne, en Italie, la laïcité fut, durant des décennies, un projet de lutte idéologique, politique, sociale et culturelle. En France, si la *question sociale* apparut encore très liée à la *question religieuse* lors de la Commune de Paris, l'échec de cette dernière et l'institutionalisation de la III$^{e}$ République bourgeoise conduiront les socialistes à secondariser le problème religieux dans la lutte pour l'émancipation des travailleurs. Aussi le maintien de la flamme resta-t-elle à la charge des milieux les plus radicaux. Au contraire, dans les autres pays catholiques du sud de l'Europe, l'anticléricalisme s'assuma, de manière croissante, comme un laïcisme, brandissant contre toutes les formes d'autoritarisme et d'exploitation de l'homme par l'homme des promesses d'émancipation. Ce qui permit de dépasser les interprétations les plus libérales

de la laïcité, perspective qui se dégagea quand ses prosélytes arriveront au pouvoir par voie révolutionnaire, et non « opportuniste », comme ce fut le cas en France.

Il en advint ainsi également au Portugal avec la Révolution (1910) et, en Espagne, avec la victoire de la II^e^ République en 1931. Dans ce pays, sous l'influence de l'exemple mexicain, portugais et bolchévique, on décréta immédiatement un vaste programme de laïcisation, dont la mise en place entraîna de fortes manifestations d'iconoclastie, d'hagiophobie[20] et de violence physique[21], dans une atmosphère de conflits sociaux, politiques et religieux, exacerbée par les réactions contre d'autres mesures de nature économique et sociale (réforme agraire). La riposte des secteurs traditionalistes, conduits par Franco, mais avec l'appui actif de la hiérarchie de l'Église Catholique, conduira à la guerre civile et à une répression encore plus violente.

Bien que l'Italie n'ait pas vécu d'expériences aussi radicales, la contre-offensive des milieux les plus conservateurs avait déjà pris un caractère autoritaire. Ce qui en fit un modèle. C'est pourquoi, sous la menace d'une révolution sociale, et dans le contexte de la crise du démo-libéralisme européen, le processus fut bloqué par voie dictatoriale. Et, simultanément, l'Église, comme elle le fera avec les dictatures portugaise et espagnole – alla chercher dans ce type de régime les ressources nécessaires pour freiner la laïcisation et la sécularisation, dans une alliance de type concordataire, qui visait à l'élever, à nouveau, au statut de religion d'État et d'instance dominante dans la formation des consciences. Or, à l'exception d'éphémères réactions, la France ne connut rien de semblable. Bien au contraire, la laïcité se transforma en une valeur nucléaire et en un synonyme de République.

---

20 Cf. Manuel Ruiz Delgado, *La Ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Ed. Humanidades, 1992 ; *Las Palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchonick, 1993 ; « Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos. 1931-1939 », Rafael Cruz (ed), *op. cit.*, p. 149-180 ; *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España Contemporânea*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001. Pour le cas portugais, sur la 1ère République, consulter Maria Lúcia de Brito Moura, *A Guerra religiosa na I^a^ República*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004, passim.

21 Cf. Marcelino Flórez Miguel, *Clericalismo y anteclericalismo. Las venganzas de 1936*, Burgos, Editorial Dossoles, 2003, p. 134-135. Cf. J. Casanova, F. Espinosa, F. Mir et F. C. Y. Moreno Gómez, *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002 ; H. Raguer, *La Pálvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Peninsula, 2001 ; Santos Julia (ed), *Violencia política en España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000. H. R. Southworth, *El Mito de la cruzada de Franco*, Barcelona, Plaza y Janés, 1986.

**Les différences et les continuités dans les comportements**

Quoi qu'il en soit, ces pays, avec la démocratisation, introduisirent des mesures tendant à garantir une plus ample liberté religieuse et une plus claire aconfessionalité de l'État (on assiste, en ce moment, dans quelques-uns de ces pays, comme en Espagne, à une recrudescence des positions pré-laïcistes). D'un autre côté, leur relative et récente modernisation se répercutera dans les attitudes et les comportements des habitants devant les Églises, modifications qui, cependant, ne sont pas comparables avec celles qui, dans la moyenne durée, se manifestèrent en France et, plus récemment, dans les pays du nord de l'Europe. Et ce serait une erreur de penser qu'elles sont une conséquence exclusive du souvenir et des effets de leurs périodes plus laïques, car elles naissent davantage de la sécularisation que de la laïcisation.

À leur échelle, on pourra aussi y appliquer le diagnostic tiré du tableau statistique de l'état religieux de l'Europe occidentale contemporaine. Il se caractérisera par un *believing without belonging* plus que par un *belonging without believing*. En effet, dans le calcul général – et selon l'enquête européenne sur les valeurs (European Value Systems Study Group, 1999), 75% des Européens occidentaux déclarèrent être liés à une religion (cette adhésion inclut les options subjectives et celles de nature plus institutionnelle). Par confessions, les choix se répartiraient de la façon suivante : catholiques, 49% ; protestants, 22% ; autres religions, 4% ; « sans religion », 25%. Cependant, au niveau des pratiques, la situation est différente.

Yves Lambert a souligné que, entre 1981 et 1999, le taux de ceux qui déclaraient appartenir à une religion est passé, dans neuf pays européens[22], de 85% à 75%. Et, chez les catholiques, il est tombé de 55 à 49% ; chez les protestants, de 29 à 22% ; celui des « sans religion » a augmenté de 13 à 25%. Or, si l'on compare les 75% d'Européens qui affirmèrent appartenir à une religion, aux 93% des Américains le déclarant également, l'existence d'importantes différences devient manifeste, phénomène qui a suscité un grand débat autour des « exceptions » de l'Europe et celle des USA, et de l'écart grandissant entre la culture européenne et la culture américaine[23].

Les différences dans l'intérieur européen occidental indiquent aussi que, sous-jacents à cette tendance générale, se trouvent des degrés d'érosion bien distincts. Ainsi, par exemple, si l'Irlande apparaît en tête de la missalisation

---

22 Irlande, Italie, Belgique, France, Allemagne de l'ouest, Grande-Bretagne, Hollande, Danemark. Sur ce qui se trouve ici synthétisé, voir Yves Lambert, « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », *Futuribles*, nº260, janvier, 2001, p. 23-38, et « Religion : l'Europe à un tournant », *Futuribles*, nº 277, juillet-août, 2002, p. 129-159 ; Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI$^e$ siècle*, p. 52-55.

23 Sur tout cela, voir Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge University Press, 2004, p. 72 et s.

hebdomadaire (82% en 1981 ; 81% en 1990 ; 65% en 2001), le Danemark, avec près de 3%, est le pays, comme l'Islande (2% en 1981 ; 3% en 2001), où cet indicateur est le plus faible, les deux étant suivis par la Finlande (4% en 1981 ; et 5% en 2001), par la Norvège (5%), et par la Suède (7% en 2001). Vient ensuite la France (11% en 1981 ; 8% en 2001), la Hongrie (11% en 2001), la Grande-Bretagne (13%) et la Hollande (26% en 1981 ; 14% en 2001). Avec une moyenne un peu plus haute, on trouve l'Allemagne (occidentale) avec 16%, l'Espagne avec 33%, et l'Italie avec 40%.

D'autres études d'opinion coroborrèrent, pour l'essentiel, cette décadence. En effet, en 1999/2000, seuls 20% des Européens occidentaux avaient fréquenté, hebdomadairement, un lieu de culte, 10,8% une fois par mois, 38,8% dans des occasions spéciales, et 29,5% déclarèrent ne l'avoir jamais fait. D'un autre côté, la distribution inégale du phénomène se confirme : 56,9% des Irlandais affirmèrent se rendre sur un lieu de culte au moins une fois par semaine et, dans le même sens, se prononcèrent 40,5% des Italiens, 25,6% des Espagnols, 23,3% des Grecs, 13,6% des Allemands, 14,4% des Britanniques, et 7,6% des Français.

Quant à l'inexistence d'une quelconque pratique cultuelle, ou fréquentation de temples, en ont fait l'aveu 60,4% des Français, 55,8% des Britanniques, 44,7% des Belges, les Suédois (0,2%) et les Grecs (2,8%) obtenant les taux les plus bas. Cependant, cet indicateur peut être plus un symptôme du phénomène du *belonging without believing* que de l'inverse, comme il semble que ce soit le cas des Suédois.

À propos de la croyance en Dieu, 77,4% des Européens occidentaux ont répondu (1999/2000) affirmativement, selon la distribution suivante : Portugal (96,4%), Irlande (95,5%), Grèce (93,8%), ce qui contraste avec la France (62%) et la Hollande (62,2%).

Les données présentées montrent une évidente hétérogénéité dans le paysage religieux[24]. Pourtant, la relative corrosion de quelques attitudes et comportements ne peut être comprise comme résultant de la progression militante de manifestations d'irréligiosité ou d'athéisme, parce qu'elles sont le fruit de reconfigurations et de métamorphoses de l'expérience du sacré (qui ne peuvent être analysées ici).

De toute façon, on note un clair recul de la croyance à l'au-delà. Ainsi, en 1999/2000, seuls 53,3% des Européens occidentaux confessent croire à une autre vie. Il est certain que là où restent fort l'héritage catholique sans laïcité militante et faibles les facteurs de sécularisation, l'espérance eschatologique est plus élevée : elle dépasse les 70% en Irlande et en Italie, se situant, cependant, autour des 45% en France et en Belgique (pays qui ont subi un fort impact de la laïcisation), et elle est encore plus faible au Danemark (38,3%) et en Allemagne (38,8%).

---

24 Cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 56.

Comme on l'aura compris, le cas français est bien différent de celui des autres pays catholiques du sud de l'Europe. Examinons les chiffres. Le déclin de la participation aux actes religieux, au moins hebdomadaire, est passé de 23% en 1970 à 5% en 1998. Et le point de départ est déjà bas en comparaison avec d'autres pays catholiques : en 1973, il était de 52% en Belgique, de 56% en Italie, et de 91% en Irlande. En Espagne, le taux se situait dans les 47%, en 1981, et, au Portugal, dans les 39%. Ainsi, les plus grandes chutes ont été enregistrées là où les pratiques religieuses aussi étaient les plus intenses, comme le prouve une comparaison entre 1981 et 2001 : en Irlande, la chute fut de 17% ; en Espagne, de 15% ; et en Belgique, de 12%. En termes absolus, la situation française actuelle révèle, pourtant, une fréquentation minimale (5%), nombre qui, malgré la chute accélérée des indices de missalisation dans les pays catholiques, contraste avec ce qui se passe en Belgique (10%) et, principalement, en Italie (39%), au Portugal (30%) et en Espagne (20%).

On sait aussi à travers d'autres indicateurs que l'assistance des Français aux cérémonies religieuses de tout type est très faible. En 1999/2000, 60,4% déclaraient ne pas y assister, contre 42,7% des Belges.

La croyance à la vie *post-mortem* a baissé, dans « l'Hexagone », de 20% entre 1947 (58%) et 2001 (39%). Et si on mentionne qu'en Irlande, elle dépasse les 70%, on peut alors conclure que, dans ce domaine aussi, les expectatives des Français sont beaucoup plus proches de celles manifestées par les populations du nord de l'Europe que par celles des autres pays catholiques. Là, à partir de 1947, elles ont décliné de cette façon : en Norvège, de 71% à 43% en 1995. Et, entre cette date et 2001, la chute fut : en Finlande, de 69% à 44,2% ; au Danemark, de 55% à 32% ; en Suède, de 49% à 39%.

Quelque chose de semblable peut être affirmé à propos de la croyance en Dieu, en prenant en considération les positions relatives (1999/2000). Si le taux était de 96,4% au Portugal, et de 95% en Irlande, en France, elle se situait à 56% en 2001.

L'érosion de la croyance a été plus accélérée dans les pays protestants. Cependant, le point de départ français, en 1947, était déjà le plus bas de tous ceux qui composaient le tableau, signe de l'impact de la laïcité. Ainsi, à cette date, 66% déclaraient déjà ne pas croire en Dieu, contre 84% des Norvégiens, 83% des Irlandais, 80% des Hollandais, 80% des Suédois. Mais le fond protestant, la modernisation et le développement économique et social de cette région – avec les améliorations des conditions de sécurité existentielle – ont fait reculer la croyance. En fait, les taux, entre 1947 et 2001, ont diminué de cette façon : 33,6% en Suède ; 22% en Hollande ; 18.9% en Norvège ; 17,9% au Danemark ; et, en France, 10,1%[25], en passant des 66% aux 56%.

On dirait que par d'autres voies se concrétise le rêve de ceux qui, au XIX^e^ siècle, ont toujours défendu la laïcité, comme le protestantisme, à quoi

---

25 Cf. Pippa Norris et Ronald Inglehart, *op. cit.*, *passim*.

s'est toujours opposée l'Église, bloquant la progression des pays catholiques vers la Modernité. De fait, en matière de pratiques religieuses, la France, en fonction d'une combinatoire associant la sécularisation et une laïcité prolongée, se trouve aujourd'hui plus proche du nord de l'Europe que de l'Italie, du Portugal et de l'Espagne. Cependant, il faut se demander si la France – avec sa culture républicaine et laïque de vocation homogénéisatrice – aussi bien que ces derniers pays, si habitués aux réactualisations religieuses et civiques du principe « *cujus regio, ejus religio* », seront prêts à répondre à la complexification et à la diversification des options religieuses et aux exigences multiculturelles contemporaines, dans une coexistence qui ne pourra être effective que comme citoyenneté respectant les différences et ne cherchant pas à intégrer par assimilation. Or, à bien voir les choses, ce fut là déjà le propos germinateur du principe qui, ne s'appliquant encore qu'au pluralisme religieux, s'est appelé *laïcité* dans les pays latins et à dominance catholique.

*Fernando CATROGA*
*Université de Coïmbre*

# *La laïcité, un modèle d'exportation ? Le cas des congrégations enseignantes françaises au Mexique (1905-1940)*

## Introduction

AU DÉBUT DU XIX^e SIÈCLE, le contrat concordataire initié par Napoléon I^er favorise l'essor des congrégations religieuses alors que la restauration des Ordres monastiques est devenue impossible. Désormais, les congrégations qui revendiquent explicitement une finalité sociale sont devenues prépondérantes par le personnel dont elles disposent et l'ampleur des fonctions assumées. Manifestant une grande capacité d'adaptation de leur mode de vie religieux, les congrégations apportent des réponses efficaces aux besoins de la société et accompagnent les avancées de l'alphabétisation et du développement sanitaire voulues par les législateurs laïcs tout au long du siècle. L'enjeu majeur et inaliénable des congrégations provient de leur statut même. Elles sont d'abord incluses dans un triangle composé par l'État, l'Église et la Société[1]. Se définissant comme entités religieuses, elles évoluent dans un monde profane, laïc. Elles sont enfin, à leur corps défendant, contraintes à un comportement politique.

Le processus de laïcisation mis en place en France sous la III^e République vise à l'élaboration de la différenciation institutionnelle au profit de la marginalisation des Églises, la catholique en particulier, et leur contrôle par l'État[2]. Les lois scolaires instituant l'école publique laïque stigmatisent avant tout les congrégations enseignantes en leur imposant une série de contraintes

---

1 A. Lanfrey, *Marcellin Champagnat et les frères Maristes, instituteurs congréganistes au XIX^e siècle*, Paris, éd. Don Bosco, 1999, p. 72.

2 J. Baubérot, *Sécularisation et laïcisation, une trame décisive,* dans B. Pellistrandi (coord.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne,* Coll. de la Casa de Valázquez, vol. 87, Madrid, p. 20.

juridiques comme l'obligation de l'autorisation juridique ou l'obtention du Brevet pour pouvoir poursuivre leur œuvre éducatrice. Face à la multiplication des difficultés, les congrégations enseignantes choisissent la sécularisation ou le départ outre-mer pour certains de leurs membres.

Les Frères des Écoles Chrétiennes, les Frères Maristes et les Sœurs de Saint Joseph de Lyon sont les trois congrégations dont la présence est remarquable au Mexique[3]. Le développement de leur implantation est d'abord lié à celui de la communauté française, nombreuse dans la région. Il s'agit alors pour les congrégations d'améliorer les conditions de vie précaire des nouveaux migrants et de structurer les nouvelles colonies dans le domaine social. Les religieuses, notamment, prennent en charge les écoles, les pensionnats, les orphelinats, les hôpitaux, les hospices, les asiles, secteurs pour lesquels elles sont souvent seules à avoir les compétences requises. La promulgation des lois scolaires anticléricales en France contribue en conséquence à accentuer ces départs missionnaires d'autant que le Mexique de Porfirio Díaz paraît favorable à la présence congréganiste française. Bien que les Lois de Réforme de 1857 et de 1859 aient instauré le principe de séparation entre l'Église et l'État, l'Église catholique est peu inquiétée sous le *Porfiriat* afin d'éviter tout conflit qui mettrait en péril le développement économique, fer-de-lance du gouvernement.

Toutefois, en 1905, la séparation de l'Église et de l'État en France agit comme un véritable déclencheur de certains départs missionnaires lorsque les congrégations n'ont pas reçu l'autorisation juridique[4]. Au même moment, la Révolution mexicaine qui éclate en 1910 change la donne pour les congrégations françaises. L'Église devient en effet une des cibles privilégiées des révolutionnaires qui la considèrent responsable de l'obscurantisme et du maintien des structures économiques arriérées du pays car les enjeux véritables de la Révolution sont bien la modernisation et l'unification du pays[5].

Enfin, le début du XX^e^ siècle est marqué par la mise en place d'un jeu de nouvelles alliances en Amérique Centrale. Le Mexique, en particulier, tente de s'émanciper de la mainmise des États-Unis dans la région au nom de la Doctrine Monroe en favorisant le rapprochement avec certains pays d'Europe[6]. La France, l'Angleterre et l'Allemagne, dans une perspective de concurrence impérialiste, cherchent quant à elles à renforcer des liens d'influence avec les pays d'Amérique latine. Contre toute attente, le gouvernement français choisit,

---

3 C. Foulard, *Les congrégations missionnaires françaises au Mexique 1900-1940: une œuvre au service de l'expansion culturelle de la France ?*, Mémoire de DEA, Paris I Panthéon-Sorbonne, p. 25.

4 J.M Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État,* Paris, Ed. Ouvrières, 1991, p. 92.

5 J.A Meyer, *La Révolution mexicaine:1910-1940,* Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 78.

6 A. Granados, *Justo Sierra en Madrid, La política mexicana hacia la Doctrina Monroe*, dans A. Sánchez Andrés, R. Rodríguez Díaz (coord.), *Artífices y operadores, de la Diplomacia Mexicana siglos XIX y XX*, México, Editorial Porrúa, p. 175.

au moins jusqu'en 1940, de soutenir l'œuvre des congrégations enseignantes afin de développer un sentiment francophile solide au sein de l'élite mexicaine. Les congrégations sont alors considérées comme les plus à même de parvenir à cet objectif. Dans ce contexte, l'appréhension et l'application de la laïcité telles que les conçoit la France après 1905 semblent à redéfinir. L'analyse des turbulences auxquelles sont soumises les congrégations enseignantes françaises au Mexique durant toute la première moitié du XX^e^ siècle nous permet de confronter plusieurs caractéristiques du modèle laïc français ayant trait notamment à son exportation et son applicabilité à l'étranger. Par ailleurs, le soutien inconditionnel de la France envers ses congrégations missionnaires pose le problème d'une part, de la confrontation d'un schéma théorique à visée universaliste et d'une pratique plus pragmatique et d'autre part, de la compréhension par la France des enjeux d'une situation particulière, celle du Mexique anticlérical.

## I. Les enjeux de l'implantation forcée des congrégations françaises au Mexique

Les lois du 1er juillet 1901 soumettant l'existence légale des congrégations à une autorisation parlementaire et du 7 juillet 1904 interdisant « l'enseignement de tout ordre » aux congrégations mettent un point final aux mesures prises par les gouvernements successifs de la IIIe République en vue de la laïcisation de l'école publique et participent à la mise en place de la séparation de l'Église et de l'État. En pratique, toutes les demandes d'autorisation faites par les congrégations sont refusées sous le gouvernement Combes[7]. L'existence déjà précaire des congrégations enseignantes est définitivement remise en cause, l'exil devient souvent la seule option possible lorsque la sécularisation du personnel religieux est refusée. La fixation à l'étranger ne revêt pas la même signification avant et après 1901, les religieux n'arrivant plus en « conquérants » mais en « vaincus ». Au Mexique, l'implantation des congrégations françaises se fait essentiellement dans les grands centres urbains comme Mexico ou Guadalajara[8], là où se concentrent à la fois les membres de la communauté française et de l'élite mexicaine. Celle-ci est d'ailleurs d'emblée acquise à l'enseignement congréganiste français et marque une grande préférence pour les institutions religieuses bien que les idéaux nés de la Révolution française soient largement imités et que l'éducation française laïque devienne une référence pour les libéraux. Les missions religieuses jouent alors un rôle essentiel dans le processus de transplantation culturelle et de conquête des élites que la France commence à réaliser en Amérique latine. Une situation paradoxale apparaît alors. Les fondations d'établissements scolaires en milieu

---

7 J. Baubérot, *op. cit.*

8 C. Foulard, *op .cit.,* p. 15.

urbain vont à l'encontre, par exemple, des vocations premières des congrégations françaises dont l'objectif de l'apostolat est d'abord d'apporter les rudiments de connaissance aux enfants pauvres des campagnes. Par ailleurs, les religieux français, revendiquant le caractère gallican[9] de leurs communautés, semblent d'emblée travailler au service de l'exportation de la culture française et ne cherchent pas outre mesure à élaborer de contacts avec l'Église mexicaine.

À partir de 1910, la révolution anticléricale qui éclate au Mexique met fin aux années de bonne entente avec l'Église qui prédominait sous le régime Díaz. L'opposition systématique du Parti Catholique national au nouveau président Madero à partir de 1911 et le soutien de la hiérarchie ecclésiastique au coup d'État de V. Huerta contribuent en grande partie à la radicalisation des forces en présence. L'anticléricalisme virulent de la Constitution de 1917 apparaît, dans ce contexte, être une conséquence directe de l'allégeance de l'Église catholique à la dictature de Huerta[10]. Toutefois, les caractéristiques du processus de laïcisation mis en place dès la seconde moitié du XIX^e^ siècle sont étroitement liées aux spécificités de l'histoire mexicaine. Ainsi, dans l'Amérique ibérique, la question du Patronat a toujours été au centre des relations entre les pouvoirs temporel et spirituel. Le Mexique nouvellement indépendant cherche à maintenir ce régime car pour les gouvernants, l'Église doit être soumise à la sphère de l'État. La séparation de l'Église et de l'État ne devient une évidence qu'à partir du moment où le refus du Pape concernant le régime du Patronat s'avère inflexible. L'un des principaux litiges entre les deux parties concerne alors le contrôle des revenus de l'Église[11]. Pour les gouvernants, la relation avec le Saint-Siège ne va pas de soi car jusqu'à l'indépendance, la monarchie espagnole servait d'intermédiaire entre celui-ci et l'Église américaine. Pour longtemps, l'Église est conçue par les libéraux mexicains comme une émanation plus ou moins tolérée d'une puissance étrangère, le Vatican. Pendant la Révolution, les congrégations françaises vivent donc bien malgré elles un deuxième 1905, même si « *Mexico n'est pas Paris. L'anticléricalisme des gouvernants répond par la violence à l'absolutisme de l'État nouveau, accru du particularisme de la faction au pouvoir*[12] ». La présence des congrégations missionnaires étrangères est considérée comme doublement inopportune. D'une part, elles appartiennent à l'instance spirituelle honnie et d'autre part, elles travaillent à la pénétration d'influences culturelles cosmopolites alors même que le Mexique tente de se forger une identité nationale et une légitimité propres. Les

9 CADN, Mexique (117), série C, écoles et professeurs au Mexique, Mémorandum à propos de l'implantation des religieuses au Mexique.

10 R. Blancarte, *Laïcité et sécularisation au Mexique*, dans J.P. Bastian (coord.), *La modernité religieuse en perspective comparée : Europe Amérique latine*, CSRES, Paris, Karthala, p. 82.

11 R. Blancarte, *op. cit.,* p. 81.

12 A. Meyer, *op. cit.,* p. 121.

congrégations étrangères participent donc bien involontairement à la construction nationale en stigmatisant les contre-valeurs révolutionnaires. Toutefois, les liens particuliers qu'entretiennent la France et le Mexique depuis le Porfiriat ne peuvent être instantanément rendus caducs. Les congrégations françaises bénéficient à ce titre d'une plus grande tolérance. C'est dans cet espace, certes limité mais tacitement acquis, que les congrégations enseignantes françaises développent de manière significative leurs activités jusqu'à la fin des années vingt.

Après la défaite de 1871, la colonisation et la constitution d'un empire deviennent une voie privilégiée pour les gouvernants français pour remédier aux risques de déchéance économique. La France veut par ailleurs s'imposer face aux autres concurrences européennes. D'emblée, l'œuvre congréganiste missionnaire est considérée comme l'auxiliaire indispensable de l'expansion car la présence des religieux est souvent antérieure à la mise en place des administrations coloniales proprement dites[13]. Par ailleurs, la formule de Gambetta « l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation » résume bien la conception des Républicains qui mesurent la capacité des congrégations à participer à l'œuvre civilisatrice de la France[14]. Jusqu'en 1914 prévaut une situation paradoxale car si la lutte entre les anticléricaux et les tenants de l'Église est âpre en métropole, dans les territoires d'outre-mer la conciliation est de mise. L'influence française n'est pas dissociée de l'influence religieuse car les congrégations sont considérées comme porteuses de la politique de propagande naissante de la France[15]. Dans ce sens, si la loi de 1901 interdit les regroupements congréganistes, l'article 13 engage cependant un projet devant ouvrir la possibilité aux congrégations missionnaires de former des demandes d'autorisations, examinées par le gouvernement qui déterminera les conditions de leur fonctionnement[16]. De même, la loi de 1904 prévoit que les noviciats des congrégations exclusivement enseignantes soient dissous de plein droit « à l'exception de ceux qui sont destinés à former le personnel des écoles françaises à l'étranger, dans les colonies et les pays de protectorat. »[17] Le gouvernement réalise la formidable force d'expansion que représentent les congrégations enseignantes au nom de la France et applique indifféremment cette politique de soutien dans les colonies ou les pays comme le Mexique dans lesquels il veut développer une influence française.

---

13 R. Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962,* Paris, Hachette, 1972, p. 78.

14 O. Saaïdia, *L'anticléricalisme article d'exportation ? Le cas de l'Algérie avant la Première Guerre mondiale*, dans Vingtième siècle, juillet-septembre 2005, p. 101.

15 O. Saaïdia, *op. cit.,* p. 108.

16 J. Boussinesq, *la laïcité française: mémento juridique,* Paris, Seuil, 1994, p. 35.

17 M. Barrès, *Faut-il autoriser les congrégations ?,* Paris, Plon, 1922, p. 47.

La Première Guerre mondiale fait évoluer la donne en matière de positions anticléricales. Les Français installés au Mexique en âge de combattre sont mobilisés au même titre que ceux de la métropole. Les religieux français présents sur le sol mexicain n'échappent donc pas à l'appel. Les missionnaires y répondent massivement et on ne compte aucun insoumis ou déserteur au Mexique même s'il semble qu'il y ait eu des disparités entre les congrégations. Ainsi, les Frères Maristes sont plus touchés par les mobilisations que leurs collègues[18]. De manière globale, la proportion des religieux sur l'ensemble des mobilisés de la communauté française dépasse les 20 %. La raison principale du retour massif des missionnaires en France est le patriotisme car pour de nombreux catholiques, il n'y a pas de contradiction entre l'universalité de l'Église et le devoir envers la patrie. Cette présence religieuse au sein des tranchées réconcilie les deux France, l'une cléricale et l'autre anticléricale. Le tribut est cependant lourd pour les congrégations missionnaires. Il a fallu, d'une part, remplacer les professeurs absents pendant quatre ans et d'autre part, les congrégations sont privées de leurs éléments les plus jeunes en raison des pertes énormes. Après la guerre, les départs missionnaires au Mexique n'atteindront plus le niveau de 1900.

## II. L'anticléricalisme mexicain face à la politique culturelle propagandiste de la France

L'importance croissante prise par les relations culturelles dans la vie internationale est un fait nouveau au XX^e^ siècle. La Grande Guerre engendre rapidement une débauche de propagande qui sous-tend la volonté des nations européennes de créer de nouvelles zones d'influence, dans une logique de partage colonial. En 1918, l'œuvre de reconstruction économique s'ajoute pour la France à l'endettement et au recul sur les marchés internationaux. Sur le plan politique, la révolution bolchevique annonce de probables turbulences et la France soupçonne le Mexique d'entretenir des liens avec elle. Les États-Unis font figure de puissance montante et leur rôle devient désormais incontournable dans le domaine diplomatique[19]. La langue anglaise remplace progressivement le français dans nombre pays du continent latino-américain qui pourtant est pressenti comme riche d'avenir par tous les acteurs propagandistes[20]. La France veut s'adapter au jeu désormais plus subtil des relations internationales. Le soutien au développement de l'enseignement en Amérique latine devient la pierre angulaire de l'action culturelle française en raison de sa tradition et de son importance. Le Service des Œuvres du Ministère

18 CADN, Mexique (41), recensement des insoumis par l'ambassadeur de France au Mexique en 1919.

19 P.H. Smith, *Talons of the Tagle, dynamics of United-States-Latinamerican relations*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 56.

20 G. Matthieu, *Une ambition sud-américaine, politique de la France 1914-1940*, Paris, l'Harmattan, 1991, p.15.

des Affaires étrangères, nouvellement crée en 1920 en remplacement du Bureau des Écoles et des Œuvres françaises à l'étranger, a pour mission de travailler au rapprochement culturel avec l'Amérique latine. Au sortir de la guerre, toutes les analyses convergent pour reconnaître que l'immense majorité de ceux qui ont défendu la cause des Alliés avaient été autrefois étudiants en France ou élèves de maîtres français[21]. Une attention toute particulière est donc apportée aux écoles françaises à l'étranger. Le gouvernement français décide de soutenir le maintien et l'essor des écoles congréganistes dont les responsables viennent de prouver leur attachement à la nation et dont le travail efficace est très rentable économiquement, le personnel religieux n'étant pas rémunéré. Dans le contexte particulier de l'après-guerre, la France semble opter pour un choix pragmatique, elle entend défendre ses prérogatives au Mexique mais se refuse à tout investissement de grande ampleur. Le projet spirituel des congrégations est par ailleurs un puissant vecteur de mobilisation et d'adhésion qui, aux yeux des gouvernants français, manque aux organisations laïques.

Toutefois, au Mexique, la Constitution de 1917 signée au terme de plusieurs années de troubles institutionnalise l'anticléricalisme de la faction au pouvoir et fait de la laïcisation de l'éducation, un élément essentiel. Plusieurs articles (3, 27 et 130) portent atteinte non seulement à l'Église mexicaine mais aussi à tous les membres de la communauté œcuménique et particulièrement à l'activité des congrégations missionnaires. L'article 3, surtout, renouvelle le principe de laïcité de l'enseignement primaire, qu'il soit public ou privé, et interdit à toute corporation religieuse ou à tout ministre du culte d'établir ou de diriger des écoles élémentaires[22]. De fait, l'article 3 renforce l'autorité de l'État et son contrôle sur toutes les formes d'enseignement qui doivent désormais tendre à donner à l'enfant une conception scientifique de l'univers et de la collectivité dans laquelle il vit. Les mesures anticléricales de la Constitution de 1917 ne sont pas novatrices en elles-mêmes puisqu'elles avaient déjà été instaurées en 1857 et en 1874. Avec la Révolution, elles sont cependant fortement radicalisées et appliquées systématiquement. Il devient alors difficile pour les enseignants étrangers, membres de communautés religieuses, d'obtenir des exemptions.

Le gouvernement Obregón qui prend le pouvoir en 1920 après l'assassinat de Carranza doit faire face à un certain nombre de problèmes liés à la résolution de la révolution. Entre autres, mettre fin au militarisme, rénover et stabiliser les institutions de l'État et surtout constituer une nouvelle unité nationale. Vasconcelos, fondateur du Ministère de l'Instruction Publique

---

21 CADN, Mexique (110), Œuvre des français au Mexique.

22 MAE, Mexique(18), affaires religieuses.

en 1920 et détenteur de ce poste jusqu'en 1924, défend l'idée que l'éducation n'a pas seulement pour fonction de former les citoyens mais doit aussi valoriser l'esprit national[23]. En pratique, Vasconcelos a pour objectif d'une part, de réduire l'analphabétisme dans le monde rural en développant notamment un réseau serré d'écoles primaires avec des maîtres laïcs formés par les nouvelles écoles normales et d'autre part, de promouvoir la mise en place d'écoles d'enseignement technique et agricole afin de soutenir la réforme agraire, une des mesures phare de la Révolution. L'école rurale a pour objectif de devenir « un centre social de la communauté indigène »[24] afin de mener à bien l'intégration encore imparfaite des Indiens à la nation. Une langue commune, l'espagnol, devient l'élément fondateur créant le sentiment d'appartenance nationale. En 1921, il devient obligatoire que toutes les écoles soient tenues par des maîtres mexicains enseignant exclusivement les programmes nationaux[25]. C'est la première grande offensive de nationalisation des écoles menée par le gouvernement mexicain. Les écoles congréganistes françaises semblent bien s'adapter dans l'ensemble aux programmes nationaux car la plupart d'entre elles commencent à développer des enseignements techniques, aussi en vogue en métropole. La plus grande difficulté vient de l'obligation à dispenser les cours en espagnol car cette mesure remet en cause les fondements de l'œuvre éducative des congrégations françaises. Dans le contexte propagandiste de plus en plus virulent en Amérique latine, le moyen le plus sûr de défendre l'influence française est, pour le gouvernement, la formation de francophiles convaincus, impliquant donc une bonne maîtrise de la langue.

Depuis la mise en œuvre de la Constitution mexicaine affirmant la laïcisation obligatoire des établissements scolaires, la légation de France au Mexique a de plus en plus de difficultés à défendre les écoles congréganistes en raison de leur caractère religieux. La ligne de conduite édictée par le Ministère des Affaires étrangères après le Traité de Versailles enjoint cependant de les maintenir coûte que coûte en raison de leur prospérité et du service rendu irremplaçable[26]. L'ambassade choisit d'opter pour des solutions pragmatiques, au cas par cas, en détournant la loi mexicaine au besoin. La défense de l'influence française prime avant tout et le caractère religieux des écoles n'y fait absolument pas obstacle. Deux exemples illustrent la manière dont la légation envisage la protection de l'action des écoles. En premier lieu, l'État français facilite l'arrivée et l'implantation discrète des religieux français au Mexique. Ainsi, les consuls successifs à Veracruz sont priés de faire débarquer

---

23 A. Lempérière, *Intellectuels, États et Société au Mexique au XX<sup>e</sup> siècle, les clercs de la nation 1910-1968*, Paris, l'Harmattan, p. 48.

24 *Idem,* p. 62.

25 CADN, (119), écoles et professeurs.

26 MAE, Mexique (26), propagande, correspondance politique et commerciale 1914-1940.

discrètement le personnel enseignant devant rejoindre les écoles appartenant à leur congrégation[27]. Pour éviter toute difficulté à l'entrée du Mexique, les congréganistes voyagent en costumes laïques et sont munis de lettres d'engagement, parfois de faux passeports. En second lieu, la légation française maintient la fiction que les religieux sont des professeurs libres ne relevant pas d'associations à caractère monastique. Pour ce faire, les supérieurs des congrégations autorisent leurs membres à déclarer sous serment leur entière indépendance à cet égard[28]. Elle recourt de même à tout un système d'artifices juridiques pour parer à la disposition légale qui frappe d'une présomption de domanialité publique tout immeuble ayant une affectation cultuelle. Parmi ceux-ci, les plus couramment utilisés sont les ventes déguisées, les hypothèques simulées, les actes supposés et les sociétés feintes. Tous les établissements français encore ouverts sont constitués en sociétés anonymes dont les actions sont fictivement attribuées à des résidents français au Mexique. Les immeubles deviennent des propriétés individuelles dont les titres sont établis au nom de laïcs propriétaires apparents. Il faut souligner ici le rôle de la Société des Pères de Famille constituée par les membres de la communauté française et fortement impliquée dans la composition des sociétés anonymes des différents instituts congréganistes. Calquée sur le principe de la société française, elle est composée essentiellement de laïcs de confession catholique dont l'objectif est de travailler à la défense de la foi, l'amour de la patrie et les bonnes mœurs en bonne entente avec les membres du clergé[29].

À partir de la fin du XIX^e^ siècle, les différents gouvernements doivent désormais prendre en considération l'émergence d'un nouvel acteur sur le plan international. Le pontificat de Léon XIII inaugure en effet le développement d'une intense politique diplomatique vaticane. Le Saint-Siège ayant perdu toute souveraineté territoriale, cherche à sortir de son isolement en multipliant, d'une part, les liens avec les grandes puissances afin de devenir un interlocuteur privilégié dans la résolution des conflits et d'autre part, en impulsant une politique de centralisation romaine à l'égard des congrégations missionnaires[30]. L'encyclique *Maximum Illud,* promulguée en 1919 condamne officiellement la confusion de l'idéal missionnaire et du patriotisme européen[31]. Le Pape Benoît XV recommande aux religieux l'attachement à une nouvelle patrie dont le chef effectif est à Rome et fait de la formation d'un clergé indigène une priorité. Le transfert à Rome de la *Propaganda Fide* en 1922 accentue

---

27 MAE, Mexique (83), correspondance politique et commerciale.

28 *Idem.*

29 A. Lanfrey, *Les catholiques français et l'école 1902-1914,* Paris, éd. Du Cerf, 1991, p. 285.

30 J.-M. Ticchi, *Bons offices, médiations, arbitrages dans l'activité diplomatique du Saint-Siège de Léon XIII a Benoît XV*, MEERIM, 1993, p. 134.

31 J.I. Saranyana, *Teología en América latina*, vol. III, *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Vervuert, Iberoamericana, 2002, p. 63.

encore le processus de centralisation. Certaines congrégations comme les Sœurs de Saint-Joseph de Lyon qui n'en dépendent pas décident dans un premier temps de résister à l'internationalisation systématique pour conserver la direction des Provinces jusqu'au tarissement de leurs recrutements en France. Les congrégations françaises sont en fait écartelées entre un attachement à la nation qui pourtant leur refuse la réouverture des séminaires et un respect à la hiérarchie ecclésiastique qui leur commande l'internationalisation au risque de perdre leur caractère français.

## III. Le déclin de la position française face à la multiplication des acteurs et à la radicalisation de l'anticléricalisme mexicain

Le gouvernement Calles, qui remplace celui d'Obregón à partir de 1924, marque un tournant dans l'élaboration du pouvoir étatique mexicain. L'ère Calles se caractérise par la volonté de mettre définitivement fin aux prétentions sociales de l'Église catholique considérée comme usurpatrice d'une autorité revenant légitimement à l'État et agissant de ce fait comme une puissante force centrifuge. Une première vague de persécutions religieuses débute en 1926 avec la mise en place d'une série de règlements visant l'Église et particulièrement les écoles congréganistes. Calles considère que les congrégations jouent un rôle décisif dans l'européanisation et la romanisation des catholiques mexicains. L'interdiction de toute représentation d'images religieuses dans les écoles ainsi que l'obligation de se soumettre aux programmes officiels sont les mesures exemplaires qui doivent à terme réduire leur capacité d'action.

La même année, le déclenchement des affrontements *cristeros* qui mettent aux prises les régions paysannes à dominance indienne et catholique avec le gouvernement, fait cependant passer au second plan les impératifs de Calles en matière d'éducation[32]. Les congrégations françaises subissent évidemment les conséquences du conflit et se voient malmenées à de nombreuses reprises au nom de leur appartenance à l'instance ecclésiastique. Elles restent cependant en retrait et soutiennent la hiérarchie mexicaine qui cherche à trouver un terrain d'entente avec le gouvernement. Le *Modus Vivendi* signé en 1929 entre l'Église et l'État devant régler la guerre *cristera* ne met pas fin à la lutte anticléricale, bien au contraire. Il implique seulement que l'épiscopat mexicain accepte la main mise de l'État dans le domaine social en échange d'une plus grande tolérance concernant l'éducation. La dernière grande offensive de l'État mexicain contre les écoles confessionnelles concerne la mise en œuvre de la réforme de l'article 3 de la Constitution en faveur de l'introduction de l'enseignement socialiste en décembre 1934. En lançant son fameux « cri de Guadalajara », Calles veut inaugurer la « période de la révolution psychologique

32 R. Blancarte, *op.cit.,* p. 85.

et de l'emparement de la conscience de l'enfant[33]». L'enseignement socialiste « en éliminant toute doctrine religieuse, combattra en outre le fanatisme et les préjugés et les activités seront organisées de telle façon qu'elles permettent de créer parmi la jeunesse une conception rationnelle de l'univers et de la vie sociale[34] ». Cette mesure agit comme un véritable coup de grâce car si jusque-là, un certain nombre de compromis avaient pu être envisagés, il est hors de question pour les catholiques de tolérer l'enseignement socialiste, souvent confondu avec l'éducation sexuelle qui doit aussi être introduite.

Le basculement des relations internationales dans la région centre-américaine joue en faveur d'un remaniement des alliances et participe à la redéfinition de politiques d'influence. La perte de Cuba par l'Espagne et sa défaite face aux États-Unis lors de la guerre hispano-cubano-américaine en 1898 avait marqué la fin définitive d'un empire au profit de la consolidation de l'influence nord-américaine dans la région. Le Mexique avait alors tenté de se prémunir contre les velléités expansionnistes de son voisin du Nord en optant pour une politique de rapprochement avec les puissances européennes[35]. Une bataille essentiellement économique avait alors été engagée entre des puissances émergentes nouvellement présentes dans la région comme l'Allemagne et l'Angleterre. Après le premier conflit mondial, la lutte pour développer une influence s'intensifie mais prend de nouvelles formes. Désormais, l'élément économique n'est plus le seul moyen au service des politiques impérialistes. Les relations culturelles sont progressivement favorisées dans le but d'imposer des modèles de pensée et d'opérer des rapprochements basés sur des liens pérennes. La propagande devient un outil privilégié au service des nations européennes et nord-américaines. L'éducation elle-même est considérée par l'Allemagne, les États-Unis et la France comme un enjeu central des luttes d'influence. L'Allemagne, d'abord, dont le prestige technique est sans équivalent dans la région, développe un réseau d'académies militaires. Dans les années trente, ces établissements ont l'appui du gouvernement mexicain qui facilite les liens de coopération entre les instructeurs nationaux et allemands[36]. Les États-Unis, par ailleurs, mettent en place un réseau d'écoles techniques et commerciales dont la durée des scolarités et leur coût sont accessibles à la classe moyenne émergente mexicaine. Un système de bourses largement doté assure de même la possibilité pour les étudiants qui le souhaitent de parachever leurs études par

33 R. Blancarte, *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible,* Instituto Mexicano de doctrina social cristiana, México, 1990, p. 21.

34 CADN, Mexique (121), Affaires religieuses.

35 B. Ulloa, *El Juego de las potencias, in México y el mundo, historia de sus relaciones exteriores, la lucha revolucionaria*, Mexico, El Colegio de Mexico, El Senado de la Republica, 2000, p. 54.

36 D. Rolland, *La crise du modèle français, Marianne et l'Amérique latine, culture, politique et identité*, Rennes, PUR, 2000, p. 204.

un séjour d'un an aux États-Unis. Ces écoles rencontrent un franc succès auprès d'un grand nombre de Mexicains car l'acquisition de tels diplômes facilite l'insertion professionnelle. La France, en soutenant les congrégations enseignantes, envisage le développement d'une influence essentiellement élitiste. Seule une minorité peut offrir à ses enfants un enseignement dans les établissements français car les coûts des scolarités sont très élevés, les années d'étude nombreuses. À la veille du second conflit mondial, les écoles congréganistes françaises sont largement devancées par les allemandes et les nord-américaines d'autant que la concurrence adverse est d'une virulence extrême.

Dans le même temps, la réforme de l'article 3 mise en œuvre au Mexique et qui a bien pour finalité de parachever le processus d'appropriation de l'éducation par l'État afin de favoriser l'émergence d'une identification nationale cohérente, s'avère dévastatrice pour les congrégations enseignantes françaises. En un an, l'enseignement congréganiste subit une véritable coupe sombre ; un nombre important d'établissements est fermé et l'effectif des élèves chute considérablement[37]. Comme en 1905, en France, la plupart des religieux missionnaires doivent se résoudre à la sécularisation ou rentrer en clandestinité pour poursuivre leur œuvre éducative au nom de gouvernements étrangers. La loi mexicaine prévoit toutefois de possibles dérogations pour le personnel enseignant congréganiste s'il est de nationalité mexicaine et s'il travaille au sein d'écoles incorporées. En dépit des discours officiels tenus par les congrégations faisant foi de leur allégeance indéfectible au gouvernement français et à leur rôle de divulgation de l'influence française, il s'avère que celles-ci se sont très tôt soumises aux lois mexicaines. Ainsi, dès 1926, les registres des écoles font état de recrutements essentiellement mexicains concernant les futurs enseignants congréganistes[38]. En 1940, la grande majorité du personnel est local, seuls les directeurs sont encore français. Devant la mise en péril de leur existence, les congrégations ont donc choisi de s'adapter à leur pays d'accueil au risque de dénaturer les bases de leur apostolat. Ce faisant, elles répondent aussi aux directives du Saint-Siège qui reste avant tout leur chef de file. Ce sont finalement les aléas de leur vie au Mexique et la progressive internationalisation qui amèneront les congrégations missionnaires à se détacher des directives propagandistes du gouvernement français.

## Conclusion

Les congrégations enseignantes françaises parties en exil après la séparation de l'Église et de l'État en 1905 ne vont pas trouver au Mexique la terre d'accueil escomptée. Si les dernières années du *Porfiriat* sont encore

37 C. Foulard, *op. cit.*, p. 98.

38 *Archivo episcopal de Guadalajara*, liasse portant sur les Frères Maristes.

propices au développement de leur apostolat, la révolution agit comme un véritable coup d'arrêt au maintien, à terme, de leur œuvre et remet en cause leur existence même en tant que représentantes d'une puissance étrangère, le Saint-Siège, perçu comme obscurantiste et par essence cosmopolite. On constate à quel point les religieux français sont confrontés, à quelques années d'intervalle seulement, aux mêmes contraintes législatives en France et au Mexique visant à leur retirer progressivement toute légitimité d'action dans le domaine scolaire et social. Au Mexique, un premier décret oblige tout enseignant à être détenteur d'un diplôme délivré par l'État puis ce sont les écoles particulières qui dorénavant n'ont plus d'existence légale. Finalement, dans les années trente, la plupart des congrégations missionnaires se trouvent condamnées, comme cela avait déjà été le cas en France[39], à la sécularisation ou à la clandestinité pour pouvoir subsister. Les congrégations françaises doivent enfin s'adapter à une spécificité mexicaine : la question de la nationalité. Pour le gouvernement révolutionnaire, le caractère français est un élément qui ajoute encore à sa volonté de réduire à néant la présence congréganiste. Dans ce contexte, la nationalisation rapide des religieux est souvent la seule issue possible pour connaître un peu de répit. De manière plus générale, les congrégations françaises doivent se résoudre, d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique, à ouvrir des écoles payantes afin de pouvoir survivre financièrement mais remettent de ce fait en cause les fondements théoriques de leur apostolat.

En dépit de la similitude des cadres juridiques successifs auxquels les congrégations religieuses sont soumises en vue de la laïcisation de l'école, le contexte mexicain dans lequel évoluent les religieux entre 1910 et 1940 paraît différer sur bien des points par rapport à la situation française. Les congréganistes sont désormais confrontés à des enjeux de plus en plus complexes ainsi qu'à une multiplication des acteurs aux intérêts contradictoires. En premier lieu, l'attitude du gouvernement français envers les congrégations missionnaires s'avère remarquablement paradoxale tout au long de la période. L'application de la séparation de l'Église et de l'État en métropole ne signifie en aucun cas sa mise en œuvre à l'étranger ou, tout au moins, le respect des lois laïques lorsqu'elles existent ailleurs. Dans un contexte international où les luttes d'influence se font de plus en plus virulentes, l'œuvre congréganiste constitue pour le gouvernement français un formidable instrument au service du développement de sa politique culturelle et conçue comme telle. Il semble ainsi qu'il existe une distorsion entre l'idéal universaliste de principe dont la France se fait le chantre et une mise en pratique beaucoup plus réticente. Par ailleurs, dans les premières années du XX^e^ siècle, le gouvernement français fait preuve d'un certain aveuglement théorique concernant sa relation avec des pays dits « périphériques » comme le Mexique. Le modèle colonial, au sein

---

39 S. A. Curtis, *L'enseignement au temps des congrégations, le diocèse de Lyon (1801-1905)*, Lyon, PUL, 2003, p. 145.

duquel les congrégations jouent un rôle essentiel d'encadrement social, est insidieusement repris et transfiguré ailleurs. Avec la différence qu'au Mexique, les congrégations françaises ont pour directives de se consacrer à la création d'une élite francophile qui sera prête, le temps venu, à faire allégeance à la France. On voit là, la difficulté que rencontrent les gouvernants français à appréhender la situation spécifique du Mexique et d'anticiper l'inéluctable aboutissement. Encore faudrait-il mener une étude détaillée du personnel d'ambassade en poste au Mexique afin de voir de quelle manière sont retransmis les événements locaux au Quai d'Orsay. Finalement, c'est la poussée des événements extérieurs qui obligera la France à abandonner ses congrégations à l'étranger. Le gouvernement français se trouve enfin confronté à une ultime ambivalence, celle des noviciats. La loi de 1904 prévoyait bien, en effet, la possible réouverture des noviciats des congrégations missionnaires à la condition qu'elles soient autorisées. Dans les faits, ceux-ci n'ont jamais pu accueillir à nouveau de jeunes novices. Le choix du développement d'une politique culturelle s'appuyant en grande partie sur le travail des congrégations est donc d'emblée largement remis en cause.

La mise en place de la laïcité mexicaine, bien qu'elle fasse aussi de l'école un enjeu central, répond à des logiques spécifiques liées à un processus historique particulier. Il semble ainsi que, de manière générale, le catholicisme au moment de son importation en Amérique latine porte déjà en lui les germes de la sécularisation issue des affrontements de la Réforme[40]. Au Mexique, le clergé est traditionnellement peu nombreux au regard de la population et de l'étendue du territoire. La religion est dans ces conditions plus rituelle et spirituelle que doctrinale. On constate alors la présence d'une mentalité en voie avancée de sécularisation dès le milieu du XIX[e] et qui permet la mise en place des mesures de laïcisation. L'anticléricalisme virulent qui prévaut pendant la révolution pose avant tout le problème de la relation de l'État avec une Église considérée comme relevant d'une puissance étrangère. Dans ce cas, l'Église doit être séparée de l'État afin de devenir une institution à caractère privé. Le conflit qui oppose les anticléricaux aux conservateurs met aussi en lumière la polarisation au Mexique des élites rurales, catholiques, participant peu ou pas au monde des élites laïques et urbaines. L'acharnement des révolutionnaires au pouvoir à travailler à la mise en place d'un État moderne sous-tendu par une identité nationale forte est à la mesure de l'étendue de ces clivages. Dans ce contexte, l'omnipotence de l'État est le seul culte envisageable.

---

40 R. Blancarte, *Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo*, dans C. Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 171.

## Bibliographie

BARRÈS M., *Faut-il autoriser les congrégations ?* Paris, Plon, 1922.

BASTIAN J. (coord.), *La modernité religieuse en perspective comparée : Europe Amérique latine*, CSRES, Paris, Karthala, 2001.

BAUBÉROT J., *Laïcité 1905-2005, entre raison et passion*, Paris, Seuil, 2004.

BLANCARTE R., *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, Instituto Mexicano de doctrina social cristiana, México, 1990.

BOUSSINESQ J., *La laïcité française : mémento juridique*, Paris, Seuil, 1994.

CURTIS S.A., *L'enseignement au temps des congrégations, le diocèse de Lyon (1801-1905)*, Lyon, PUL, 2003.

FOULARD C., *Les congrégations missionnaires françaises au Mexique 1900-1940 : une œuvre au service de l'expansion culturelle de la France ?*, mémoire de DEA, Paris I, 2002.

GIRARDET R., *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, Hachette, 1972.

LANFREY A., *Les catholiques français et l'école 1902-1914*, Paris, éd. Du Cerf, 1991.

LANFREY A., *Marcellin Champagnat et les frères Maristes, instituteurs congréganistes au XIX$^{e}$ siècle*, Paris, éd. Don Bosco, 1999.

LEMPÉRIÈRE A., *Intellectuels, États et Société au Mexique XX$^{e}$ siècle, les clercs de la nation 1910-1968*, Paris, l'Harmattan, 1992.

MARTÍNEZ ASSAD C., « Religiosidad y política en México, *Cuadernos de Cultura y religión* », Universidad Iberoamericana, México, 1992.

MATTHIEU G., *Une ambition sud-américaine, politique de la France 1914-1940*, Paris, l'Harmattan, 1991.

MAYEUR J.M., *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, Ed. Ouvrières, 1991.

MEYER J.A., *La Révolution mexicaine :1910-1940*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

PELLISTRANDI B. (coord.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, coll. de la Casa de Velázquez, vol. 87, Madrid, 2004.

ROLLAND D., *La crise du modèle français, Marianne et l'Amérique latine. Culture, politique et identité*, Rennes, PUR, 2000.

ROSANVALLON P., *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

SÁNCHEZ Andrés A. (coord.), *Artífices y operadores, de la diplomacia mexicana siglos XIX y XX*, México, Ed. Porrúa, 2004.

SARANYANA J.I., *Teología en América latina*, vol. III, *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Vervuert, Iberoamericana, 2002.

SMITH P.H., *Talons of the Tagle, dynamics of United-States-Latinamerican relations*, New York, Oxford University Press, 1996.

TICCHI J.M., *Bons offices, médiations, arbitrages dans l'activité diplomatique du Saint-Siège de Léon XIII à Benoît XV*, MEERIM, 1993.

ULLOA B., « El Juego de las potencias », *in México y el mundo, historia de sus relaciones exteriores, la lucha revolucionaria*, Mexico, El Colegio de Mexico, El Senado de la República, 2000.

*Vingtième siècle, Laïcité, séparation, sécularisation 1905-200*5, presses universitaires de sciences po, juillet-septembre, 2005.

# *La laïcité de l'État au Portugal*

SUR LE PLAN INSTITUTIONNEL, la réalité portugaise se caractérisa durant la Monarchie Constitutionnelle (1834-1910) par la confessionnalité de l'État. Celle-ci fut consacrée dans les textes constitutionnels et mise en pratique par les gouvernements successifs qui appliquaient les thèses régaliennes du pourvoir politique théorisées au XVIII^e^ siècle[1]. La grande majorité de la population était catholique, bien qu'il existât des différences significatives de ferveur religieuse entre le nord/centre et le sud dans la mesure où au nord du Tage, la pratique religieuse était plus forte alors qu'à Lisbonne et dans la partie méridionale du pays, la société manifestait une certaine indifférence religieuse. De par sa liaison organique avec l'État, le catholicisme était un élément structurant de la réalité sociale qui contribuait de manière décisive à la reproduction du modèle de la société libérale. Il est avéré que tout au long du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècles les relations entre le pouvoir politique et l'institution ecclésiastique, ne furent pas toujours harmonieuses. Cependant, malgré les tensions permanentes entre l'État et l'Eglise, les institutions fonctionnèrent dans le cadre de domination relative du pouvoir temporel sur le spirituel. Il existait des différends conjoncturels divers et des divergences multiples non seulement au sein des élites mais aussi à l'intérieur des couches populaires engagées dans divers conflits avec le bas clergé.

## L'opposition à l'État catholique

Dans ce cycle historique, on assista à une sécularisation croissante de la société, spécialement dans les milieux urbains du littoral et par voix de conséquence à un recul de l'influence de l'Église catholique nonobstant sa forte implantation

---

1 Sur l'Etat catholique, voir Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Porugal (1832-1911),* Lisboa, INCM, 1998, p. 45 et suivantes.

sociale, surtout, dans les milieux ruraux. Durant la seconde moitié du XIXe siècle, le prêtre commença à ressentir, dans les communautés locales, la concurrence du professeur et du médecin qui véhiculaient une culture sécularisée. Peu à peu, une partie de la société fut soustraite à l'influence de l'Église par un processus de déstructuration de l'ordre ancien et d'une tendance à l'émergence d'une nouvelle structuration de la réalité sociale[2]. Toutefois, on était encore loin de la construction de la laïcité moderne et de la laïcisation institutionnelle[3]. En effet, la liberté de conscience était inexistante et les confessions minoritaires étaient pourchassées ou marginalisées. Les religions protestantes n'avaient pas de statut légal dans un pays constitutionnellement catholique et, pour cela, la lutte pour la construction de la différence religieuse fut un processus long et très pénible.

Le catholicisme libéral eut un impact au Portugal, spécialement par le bais de figures comme Lamennais, Montalembert et Cavour. Pour cette raison, il n'est pas surprenant que le débat sur la liberté de culte ait commencé, dans la presse, en 1861, et au sein même du parlement durant cette décennie. En 1870, à l'Université de Coimbra, un des professeurs – Manuel Nunes Giraldes – défendait déjà le principe de l'*Église libre dans l'État libre*, proposé par les auteurs cités précédemment. Plus tard, le précepte de Jules Simon, *Églises libres dans l'État libre,* fut aussi assumé dans notre pays par un certain spiritualisme républicain, alors que la thèse des *Églises libres dans l'État neutre, indifférent ou laïc*[4] devint prépondérante et conduisit donc à la laïcisation de l'école, de la famille et de la santé suite à l'implantation de la République le 5 octobre 1910.

À partir du début des années 1870, les mouvements politiques républicain[5] et socialiste, influencés philosophiquement par le positivisme d'une part et par le proudhonisme d'autre part, commencèrent à lutter en faveur de la laïcisation du pouvoir civil à travers la séparation entre la politique et la religion et de la nécessité de rendre l'État neutre sur le plan religieux. Pour cela, la laïcisation du pouvoir civil (le 20 avril 1911) fut l'aboutissement d'un long processus se caractérisant par la lutte contre l'État catholique et par la défense de sa neutralité religieuse. L'impartialité du pouvoir politique, dans ce domaine, replaçait la religion dans la sphère privée et créait les conditions nécessaires au pluralisme religieux dans un moment caractérisé par la laïcisation de l'espace

2 Pour connaître la fonction structurante de la religion et les processus de sécularisation et laïcisation, lire Laurent Laot, *Catholicisme, Politique, Laicité,* Paris, Les Éditions Ouvrières, 1990, p. 20 et suiv.

3 La laïcité a été étudiée, entre autres, par Laurent Laot, *La laicité, un défi mondial,* Paris, Les Éditions Ouvrières, 1998, p. 17 et suiv. À propos du concept et de l'idéal de laïcité cf. Fernando Catroga, « Secularização e Laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual », *Revista de História das Ideias,* vol. 25, Coimbra, Faculdade de Letras, 2004, p. 91-127; Henri Pena-Ruiz, *La Laicité,* Paris, Flammarion, 1998, p. 17-33; Idem, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laicité,* Paris, PUF, 1999, p. 17-51.

4 Fernando Catroga, *op. cit.,* p. 111.

5 Le mouvement républicain qui mènera à la chute de la Monarchie Constitutionnelle a été étudié par: Idem, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910,* 2ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 2000, p. 9-102.

public. Dans la conjoncture révolutionnaire, l'État laïc acquit une pleine souveraineté dans l'ensemble du territoire et, libéré de Dieu et de la religion, il devint totalement indépendant vis-à-vis des Églises existantes.

Le chemin qui mena à la laïcité fut complexe vu que tout au long du XIX$^{e}$, les libéraux, les républicains et les socialistes exprimèrent leur anticléricalisme, même s'il y avait des nuances dans l'expression de cette idéologie. En réalité, alors que les premiers étaient essentiellement anticongréganistes, les républicains et les socialistes critiquaient non seulement le clergé mais s'opposaient aussi à la religion elle-même[6]. Les intellectuels qui avaient une conception agnostique ou athée s'identifiaient avec le laïcisme. Le positivisme et le scientisme subjacents à la laïcité rompirent avec la vision catholique du monde et s'opposèrent au néothomisme divulgué durant le pontificat de Léon XIII. Les principaux idéologues qui bataillèrent en faveur du paradigme culturel hégémonique, de la seconde moitié du XIX$^{e}$ siècle, luttèrent pour la décléricalisation de la société et la réduction de l'influence sociale de l'Église. L'anticléricalisme s'appuyait sur le dogme de l'individualisme et adhérait aux grands principes qui définissent le laïcisme : la liberté de pensée, la séparation du religieux et du profane, l'indépendance absolue de l'État par rapport aux Églises et le refus d'ingérence des ecclésiastiques, de la Curie romaine et des ordres religieux dans la société. L'anticléricalisme, identifié au laïcisme, avait une dimension globale, puisqu'il recouvrait l'ordre social, l'enseignement, les idées, les coutumes et avait des points de jonction avec la culture, la religion et le pouvoir[7].

Les mesures laïcisatrices prises par la III$^{e}$ République, en France, durant les années 1880, avivèrent la lutte anticléricale au Portugal soutenue par une avant-garde qui recourait à la presse et aux comices politiques pour diffuser ses idées. En réalité, ce fut sous l'influence de la politique laïcisatrice française que l'élite intellectuelle progressiste, dans notre pays, développa une campagne radicale contre le cléricalisme et en faveur du laïcisme. Même si durant les années 1890, on assista à un reflux de la lutte anticléricale de la part des républicains, les socialistes maintinrent la pression, renforcée par la crise religieuse, politique et sociale de 1901, contre le congréganisme. La propagande laïque s'élargit durant la dictature de João Franco (1906-1908) et son objectif ne se bornait pas à la dimension institutionnelle, puisqu'elle aspirait à la réalisation d'une révolution culturelle qui se traduirait par la déchristianisation de la société. En 1909, la contestation anticléricale atteignit son apogée avec la réalisation d'une grande manifestation à Lisbonne contre le cléricalisme et, en particulier, contre le jésuitisme. À la veille de la révolution républicaine, il y avait, spécialement dans la capitale, un mouvement laïc qui visait à la

---

6 Sur la lutte entre le cléricalisme et l'anticléricalisme durant la période du libéralisme monarchique, voir Vítor Neto, *op. cit.,* p. 297-361.

7 René Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours,* Paris, Éditions Complexe, s. d., p. 8-16.

désacralisation des institutions politiques, de la société et des consciences. Cet idéal fonctionnait comme une exigence libératrice vis-à-vis de la religion et du cléricalisme. La laïcité se présentait comme un principe positif parce qu'il aspirait à rendre l'État au peuple souverain dans le respect strict de la liberté de conscience et de l'égalité des différentes confessions religieuses. En vérité, elle devait garantir la liberté religieuse libérant les consciences de toute tutelle. Ainsi, elle ne signifiait pas la négation des confessions et des préférences religieuses de chacun, même si elle les relativisait et cherchait à éviter l'intolérance. En ce sens, en tant que forme de pouvoir, le cléricalisme était une antithèse de la laïcité et, pour cela, on assista à une opposition des groupes d'avant-garde contre l'État catholique qui ne respectait pas la liberté de conscience en imposant le catholicisme comme la religion de tous les Portugais.

## La séparation entre la religion et la politique

Suite à la révolution du 5 octobre 1910, certains leaders républicains pensaient que la religion cesserait d'être socialement nécessaire. Pour cela, l'État devait garantir à la société civile la liberté religieuse et de culte. Le catholicisme cessa d'être la religion officielle et le pouvoir politique commença à être guidé par ses propres raisons et ses formes de légitimation. La séparation annoncée était l'aboutissement du mouvement laïc des décennies antérieures. Ainsi, la loi du ministre de la Justice, Afonso Costa, mit fin au système concordataire qui était en vigueur durant le régime de la Monarchie constitutionnelle. Le combat engagé, durant les années 1870, pour la laïcisation des institutions et de la culture fut soutenu par les républicains, les socialistes, les anarchistes, les libre-penseurs et certains secteurs monarchistes anticléricaux. Dans leur ensemble, tous s'opposèrent à la perpétuation du catholicisme en tant que religion officielle. Ce n'était qu'à travers une rupture avec ce qui restait du jusdivinisme encore présent dans la charte constitutionnelle de 1826, qui balisait le régime politique, qu'il était possible de donner un fondement laïc à la souveraineté et de mener à terme la construction de l'État-Nation[8].

Dans la conjunture post-révolutionnaire, le Gouvernement provisoire mena une politique laïcisatrice qui se présentait comme la concrétisation des idées défendues depuis les dernières décennies du XIX[e] siècle. Les mesures prises en matière religieuse, aussitôt après le triomphe républicain, ne rencontrèrent presque aucune résistance de la part de l'Église catholique. Celle-ci attendit sa recomposition après l'ébranlement subi lors de la révolution pour réagir contre le réformisme républicain. La loi de séparation surgissait comme le point culminant de la législation laïcisatrice. Comme cela fut visible, la séparation entre la religion et la politique avait déjà été, maintes fois, soutenue durant le

8 Sur l'État laïc, lire Fernando Catroga, *op. cit.,* p. 201-233.

régime de la Monarchie constitutionnelle. Toutefois, elle ne convenait ni à l'Église ni à l'État. « Gouvernementalisée » par le pouvoir civil, l'institution religieuse bénéficiait de sa protection et le catholicisme fonctionnait comme un élément structurant du régime politique. L'aspiration laïque n'était pas comprise de la même manière par tous les idéologues. Dans la lignée d'un certain spiritualisme républicain, Sampaio Bruno était favorable à la liberté des cultes et à l'indifférence religieuse de l'État. Malgré cela, il était opposé à l'athéisme et au déisme publics. Pour la même raison, il jugeait que le pouvoir politique n'avait pas le droit d'être catholique, protestant ou bouddhiste. Selon lui, il devait être sceptique ou indifférent en matière religieuse. Adepte d'un système politique areligieux, il critiquait l'Église esclave dans l'État athée, d'un côté, et l'Église maîtresse dans un État « religionnaire » d'un autre côté. En ce sens, il était l'adversaire de la tradition régalienne libérale et de l'ultramontanisme[9].

Alors que l'on attendait la publication de la loi qui mettrait fin aux « liaisons dangereuses »[10] entre le politique et le religieux, l'ecclésiastique Santos Farinha, lors d'une conférence prononcée dans la Société de Géographie, à laquelle assista le ministre de la Justice, Afonso Costa, défendit le principe de séparation comme une espèce de moindre mal. Reprenant le principe de Montalembert, *Église libre dans l'État libre*, il jugeait que l'institution pourrait bénéficier d'un nouveau statut vu qu'elle se libérait de la domination traditionnelle du pouvoir politique. L'exemple des États-Unis, du Danemark, de la Suisse, de la France, et spécialement, du modèle politique brésilien, montrait que l'Église n'aurait que des avantages avec son affranchissement du systeme régalien libéral[11]. Toutefois, les thèses du libéralisme catholique avaient, depuis longtemps déjà, été rejetées par les républicains ; en effet, dans la perspective de leurs leaders, il ne suffisait pas seulement de déclarer la séparation. Il était aussi essentiel d'imposer la liberté religieuse pour que les confessions minoritaires puissent obtenir un nouveau statut et décréter la neutralité de l'État sur ce plan de la réalité.

Près d'un mois avant la publication de la loi de séparation, son auteur, en session magistrale de la maçonnerie portugaise, réalisée dans le « *Grande Oriente Lusitano* », revendiqua le droit de l'État de fiscaliser l'Église comme une quelconque « société anonyme ». Il réaffirma que le peuple était prêt à accueillir la nouvelle loi et conclut que « l'action de la disposition serait si salutaire qu'au bout de deux générations, le Portugal aurait complètement éliminé le catholicisme », qui selon Afonso Costa était « la cause majeure de la situation misérable dans laquelle il était tombé ». Ses paroles furent divulguées par différents journaux du pays et, à cause de leur gravité, certains prétendirent qui plus est qu'elles

---

9 Vítor Neto, *op. cit.,* p. 267.

10 Pour comprendre les relations entre le politique et la religion, lire *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?* Sous la direction de Thomas Ferenczi, Paris, Éditions Complexe, 2003, p. 15 et suiv.

11 Vítor Neto, *op. cit.,* p. 267-268.

n'avaient jamais été proférées[12]. Malgré cela, elles effrayèrent les catholiques et les confessions minoritaires défendirent même l'impossibilité pour une société quelle qu'elle soit de vivre sans religion. Toutefois, le radicalisme laïciste du ministre de la Justice serait atténué par les déclarations d'autres leaders républicains qui affirmèrent que la nouvelle loi sauvegarderait « tous les droits légitimes ». Dans ce contexte, la presse républicaine chercha à calmer la gent ecclésiastique qui vivait angoissée par la nouvelle situation politique et appréhendait les conséquences de la loi de séparation annoncée.

Immédiatement après l'implantation de la République, le Gouvernement provisoire commença une politique laïcisatrice[13] comme l'illustrent les décrets qui réexpulsaient les ordres religieux, reconnaissaient le divorce, faisaient adopter le registre civil obligatoire, séparaient l'école de l'Église, faisaient disparaître, de fait, la faculté de Théologie et abolissaient les serments religieux. La loi qui séparait l'État des Églises était le point culminant de cette politique laïcisatrice. Influencée par la Révolution française de 1789 et, particulièrement, par la loi de séparation de l'État et des Églises en France (du 9 décembre 1905), elle n'était pas complètement étrangère non plus au modèle de séparation plus modéré de la loi brésilienne. Malgré ces influences, le texte jacobin était encore plus radical et aurait des conséquences profondes au sein de l'Église et de la société elle-même. Le ministre de la Justice prétendit qu'il ferait une loi « à la portugaise », mais nous savons que le contenu du rapport du libre penseur Aristide Briand, qui servit de base à la loi française, inspira le législateur. Ainsi, le décret proclamait la pleine liberté de conscience pour tous les citoyens portugais et pour les étrangers résidents au Portugal, il mettait fin au catholicisme comme religion d'État et autorisait les confessions religieuses minoritaires à partir du moment où elles ne faisaient offense ni à la morale publique ni aux principes du droit public portugais. L'État cessait de subventionner le culte, abolissait les portions congrues paroissiales, autorisait la liberté de pratique religieuse dans des bâtiments ayant un aspect extérieur de temple, prévoyait une punition pour ceux qui injuriaient ou offensaient les prêtres, maintenait l'approbation de l'État pour les documents pontificaux et renvoyait la religion dans la sphère de la vie privée. La gestion de la vie religieuse était confiée aux associations cultuelles composées de maçons et d'athées, le culte public était libre, mais ne pouvait être pratiqué que durant le jour. Les processions, les tintements de cloches et la pose d'emblèmes religieux sur les façades des monuments publics ou les édifices privés faisaient l'objet de restrictions dans l'ordre public. La loi « nationalisait » la propriété de l'Église, toutefois elle concédait aux corporations cultuelles les églises et les chapelles pour l'exercice du culte religieux ainsi que les évêchés et les presbytères

12 Maria Lúcia de Brito Moura, *A Guerra Religiosa na Primeira República,* Lisboa, Editorial Notícias, 2004, p. 69.

13 Sur la laicité républicaine, lire aussi Fernando Catroga, « Républicanisme et Laicisme au Portugal », *La Laicité. Histoires Nationales-perspectives européennes,* Lyon, Jacques André Éditeur, 2005, p. 42-54.

pour la résidence des évêques et des prêtres à partir du moment où ceux-ci respectaient les lois de la République. Les séminaires étaient réduits à 5 (Lisbonne, Braga, Porto, Coimbra et Évora) et les cours soumis à une réforme et subordonnés à la vigilance de l'État. Pour résoudre les problèmes de la subsistance du clergé, les portions congrues furent remplacées par des pensions viagères annuelles concédées aux prêtres qui les requéraient ou à ceux qui en avaient besoin. Le culte fut consigné à l'intérieur des temples et il fut interdit aux prêtres de toutes confessions, aux séminaristes et à tous les ecclésiastiques l'usage, en dehors des églises, du froc ou des habits sacerdotaux, afin de laïciser l'espace public. La loi avait une grande importance puisqu'elle laïcisait l'État, fonctionnarisait le clergé, confisquait la propriété de l'Église, maintenait la politique régalienne et confiait l'administration du culte aux citoyens laïcs. Pour appliquer le décret, une Commission centrale d'exécution de la Loi de séparation, une Commission nationale des pensions ecclésiastiques et des Commissions de district et de cantons[14] furent créées.

La Constitution de 1911 légitima la séparation, entendue comme une conséquence du principe de la liberté de conscience. On y affirmait que « l'État reconnaît l'égalité politique et civile à tous les cultes et garantit leur exercice dans les limites compatibles avec l'ordre public, les lois et les bonnes mœurs, à partir du moment où elles ne portent pas atteinte aux principes du droit public portugais » (n°5 de l'article 3)[15]. Cette disposition rompait avec celle des textes constitutionnels antérieurs qui définissaient le catholicisme comme religion d'État. Ainsi, la République séparait la religion de la politique et le laïcisme, qui avait déjà triomphé dans des pays tel que la France, s'imposait dans la réalité portugaise. La Constitution empêchait aussi la persécution pour des motifs religieux, retirait la religion de l'espace public et l'ouvrait au système régalien. Limité à la vie privée, le catholicisme perdait son influence politique, culturelle et symbolique. Or, le spectacle religieux devait être remplacé par de nouvelles ritualisations et symbolismes qui contribueraient à la formation d'un consensus autour des institutions républicaines d'où l'effort qui fut fait dans le sens de créer un imaginaire social à partir des symboles nationaux (drapeau, hymne, statues, bustes, monnaie, etc.).

La confrontation directe entre l'État et l'Église serait atténuée par le sidonisme (1917-1918) qui révisa la loi de séparation d'Afonso Costa. Des mesures furent prises pour annuler les peines d'expulsion et d'exil intérieur de différents évêques, pour rétablir les relations diplomatiques avec le Saint-Siège et pour abolir le consentement de l'État. De plus, il fut possible pour les associations catholiques autonomes de s'organiser et de fonder librement des

14 Vítor Neto, *op. cit.,* p. 266-273.

15 Jorge Miranda, *As Constituições Portuguesas. De 1822 ao texto actual da Constituição*, Lisboa, Livraria Petrony, LDA, 1992, p. 210.

établissements d'enseignement de théologie, sans ingérence de l'État[16]. Toutefois, ce ne fut qu'après l'instauration de la dictature militaire (1926) qu'on assista à une amélioration des relations entre l'État et l'Église.

## Les résistances de la hiérarchie ecclésiastique

Conformément à la doctrine du *Ralliement*, définie par Léon XIII, les évêques commencèrent à accepter le nouveau régime politique né le 5 octobre 1910. S'il est incontestable qu'ils étaient radicalement opposés à la République, ils ne remirent pas en cause la légitimité du régime et les plus modérés acceptèrent que le drapeau fût hissé dans leurs évêchés. Toutefois, l'archevêque d'Évora, D. Agusto Eduardo Nunes, apeuré par le radicalisme républicain, consentait une séparation inspirée du modèle brésilien. Un mois après la révolution, les évêques portugais se réunirent à Lisbonne et décidèrent de publier un manifeste qui ne serait diffusé qu'en février 1911. Confrontés au projet laïcisateur, ils considéraient la conjunture « angoissante » et « gravissime » d'un point de vue religieux. Dans le document, ils s'insurgeaient contre la persécution de l'Église, critiquaient la philosophie légitimatrice du nouveau régime et accusaient la République d'être anti-catholique. Dans son interprétation, ce fait découlait d'un rejet de la philosophie spéculative, de la métaphysique et de sa substitution par « l'ingrat positivisme ». Le refus du « libre arbitre » et de la « responsabilité morale », remplacés par le « déterminisme » et par la « fatalité », la négation de l'autorité politique et l'apologie de l'anarchie étaient, dans la perspective de l'épiscopat, des éléments négatifs. Outre cela, ils contestaient le rejet de la propriété privée, l'éloge du « collectivisme social », « toute la religion positive » et la propre « religion naturelle ». Dans cette perspective, ils rejetaient le scientisme et identifiaient l'irréligiosité à une attitude anti-sociale, anti-nationale et anti-patriotique. Malgré cela, ils réaffirmaient la doctrine du *Ralliement* et conseillaient aux catholiques d'obéir aux autorités républicaines. Toutefois, leurs critiques contre la législation anti-catholique ne fermaient pas la porte à un accord avec le nouveau régime[17].

Le ministre de la Justice refusa de donner son approbation à ce texte afin d'éviter que les fidèles ne fussent influencés par ses idées. Néanmoins, les clivages entre l'État et l'Église se creusèrent et, pour cela les conflits entre le gouvernement provisoire et l'évêque de Porto, D. António Barroso, ne sont pas surprenants. Celui-ci n'hésita pas à désobéir aux autorités républicaines en imposant au clergé de son diocèse la lecture du manifeste dans les églises et menaça les prêtres qui ne le feraient pas d'une suspension dans leurs fonctions. Le conflit de ce prélat avec le gouvernement conduisit au bannissement de

---

16 Vítor Neto, « Estado, Igreja e Anticlericalismo na 1ª República », *O Anticlericalismo Português: História e Discurso,* Aveiro, Universidade, 2002, p. 43-44.

17 Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911),* Lisboa, INCM, 1998, p. 279-280. Pour en savoir plus sur la résistance catholique au laïcisme républicain, voir Fernando Catroga, *op. cit.,* p. 215-218.

l'évêque de Porto, fait qui marqua le début d'un vaste conflit entre le pouvoir politique et les prélats qui eut comme conséquence l'éloignement, durant deux ans, de tous les dignitaires ecclésiastiques de leurs diocèses en 1912[18]. Le conflit entre l'exécutif et l'évêque de Porto augurait déjà la rupture des relations diplomatiques entre le Portugal et le Saint-Siège qui survint juste après la publication de la loi qui séparait la religion de la politique.

Dès que la loi de Afonso Costa parut, les prélats lancèrent une « Protestation collective des évêques portugais contre le décret du 20 avril 1911, qui sépare l'État de l'Église ». Le document critiquait « l'asservissement de l'Église », dénonçait la « haine gratuite » et la « violence politique » exprimés dans la loi. Outre cela, ils dénonçaient la rapidité avec laquelle une loi si importante pour la vie des Portugais avait été publiée et le fait que le gouvernement n'ait même pas attendu la formation de l'assemblée constituante au sein de laquelle le sujet aurait pu être débattu comme ce fut le cas en France. En réalité, dans le cas français, la publication de la loi de 1905, fut précédée d'un long débat au parlement et se concrétisa après trente-cinq ans de gouvernement républicain. La hiérarchie ecclésiastique considérait la loi comme une source d'injustice, « d'oppression », « d'expoliation » et de « dérision ». Vu les circonstances dans lesquelles se trouvait le pays, les prélats admettaient la formule « Église libre dans l'État libre », mais refusaient la séparation synonyme pour eux de l'expression « Église esclave dans l'État seigneur ». L'épiscopat n'acceptait pas la pratique régaliste républicaine et percevait la loi comme une « déclaration de guerre » à l'institution religieuse. Nonobstant, les évêques n'appelaient pas à la révolte, en effet, le manifeste apparaissait plus comme l'expression d'une plainte que d'une vraie protestation[19].

Le Saint-Siège suivit attentivement l'évolution des évènements au Portugal et établit une liaison avec les évêques à travers monseigneur Bento Aloisi-Masella, chargé des affaires de la nonciature de Lisbonne. Dès mars 1911, Pie X approuva la doctrine du manifeste dans une lettre adressée au patriarche de Lisbonne. Le 24 mai 1911, fut publiée, à Rome, l'encyclique *Jandudum in Lusitania*, à travers laquelle non seulement il appuyait l'épiscopat portugais comme il condamnait la loi de séparation. Le pape critiquait la législation républicaine en matière religieuse et contestait les tentatives de « laïciser toute l'organisation civile et ne laisser subsister aucune trace de religion dans les actes de la vie ordinaire ». Pie X condamnait l'appropriation par l'État des biens de l'Église, s'insurgeait contre les associations cultuelles, contestait l'invasion de l'Église par l'État et réfutait l'ingérence du pouvoir civil dans la discipline interne des séminaires. Le pontife concluait en accusant

---

18 *À propos de la déportation des évêques*, cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *op. cit.,* p. 124-129.

19 « Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911 que separa o Estado da Igreja », Joaquim Maria Lourenço, *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise Histórico-Jurídica e Crítica das Relações da Igreja Católica com o Estado Português),* Coimbra, Coimbra Editora, 1943, p. 171-177.

la République de tenter de briser l'union de l'Église portugaise avec le Vatican[20]. En résumé, le Saint-Siège rejetait la loi, dans sa globalité et accusait la République de ne pas respecter le régime concordataire et de violer « le droit naturel et celui du peuple». Le pape et l'épiscopat portugais partageaient leurs critiques au régime qui commençait à réglementer les relations entre le pouvoir temporel et la sphère ecclésiastique au Portugal.

Les évêques résistèrent à l'application du décret d'Afonso Costa et prirent position contre la politique laïcisatrice du Gouvernement provisoire. Au sein de l'épiscopat, le patriarche de Lisbonne, D. Antonio Mendes Belo, l'archevêque de Guarda, D. Manuel Vieira de Matos et le gouverneur de l'évêché de Porto, Manuel Luís Coelho da Silva, s'illustrèrent par leur prise de position contre les autorités républicaines. Les membres de l'élite de l'Église conseillaient aux paroissiens de refuser les pensions et de protester contre la réalisation des inventaires des églises. Le prélat de Guarda adressa même un « Appel » aux catholiques de son diocèse pour qu'ils résistent à la loi de séparation, alors que le patriarche de Lisbonne interdit aux prêtres et aux catholiques d'intégrer les associations cultuelles. Pour cette raison, le gouvernement décréta l'exil de D. Antonio Mendes Belo, de son diocèse, durant deux ans. Le prélat profita des circonstances pour promouvoir une manifestation cléricale, aussitôt dénoncée par les militants républicains[21].

## Les clivages dans le bas clergé

La cohésion de l'épiscopat contre la politique laïcisatrice de la République ne fut pas identique au sein du bas clergé qui se scinda à la suite de la publication de la loi de séparation de l'État et des Églises. Dans la conjoncture révolutionnaire, une fraction du clergé, bien que minoritaire, fut républicanisée, alors qu'un petit groupe émigra vers le Brésil, et un autre vers l'Espagne. Certains prêtres s'empressèrent de demander au Gouvernement provisoire l'abolition du célibat et, parmi eux, certains se marièrent. Comme on le vit, le décret d'Afonso Costa fonctionnarisait le clergé en établissant des pensions comme forme de subsistance. L'épiscopat les refusa et exerça une forte pression sur les prêtres afin que ceux-ci les refusent. À cette époque, la question fut amplement débattue dans la presse et les membres du clergé en discutèrent aussi lors de multiples réunions réalisées dans le pays. Au Portugal, il existait 3921 paroisses, mais le nombre total de prêtres était bien supérieur, atteignant 5953. Or, d'après le manifeste publié par les pensionnaires, à peine 766 avaient sollicité la pension. C'est un nombre très réduit. Malgré cela, il y eut une vraie guerre entre les pensionnaires et les non-pensionnaires et entre

20 Vítor Neto, *op. cit.,* p. 282-283.

21 *Idem, ibidem,* p. 283-285.

ceux-là et les populations analphabètes des milieux ruraux[22]. Les prêtres qui obtempéraient à la loi exerçaient leurs activités, surtout, à Lisbonne et dans l'Alentejo (diocèses d'Évora et de Beja). Comme on le constate, le phénomène « pensionnaire » se développa essentiellement là où l'influence du républicanisme était plus forte. Au nord et au centre du pays, le nombre de pensionnaires était restreint à cause de la pression exercée par les évêques sur leur clergé et à la faible implantation républicaine. On sait aussi que les résistances à l'application de la loi de séparation furent plus évidentes dans les districts de Porto, Aveiro et Viseu. En dépit de cela et même si leur nombre était réduit, il y eut des pensionnaires dans tout le pays même dans des diocèses comme celui de Porto. Quoi qu'il en soit, la tentative de mettre en place des pensions fut un échec à cause de l'opposition de la grande majorité du clergé et de son rejet par les évêques.

La question religieuse, qui divisait la société, ne serait pas résolue par le régime républicain, malgré les tentatives d'apaisement des relations entre l'État et l'Église spécialement durant la présidence d'Antonio José de Almeida. Il fallut attendre l'État Nouveau pour surpasser les contradictions fondamentales entre le politique et le religieux et pour rétablir la collaboration entre ces deux entités.

## Le « catholaïcisme » de l'État Nouveau

Au niveau des relations entre l'État et l'Église, le salazarisme fut un « catholaïcisme » puisqu'il se caractérisa par une articulation entre la laïcité du pouvoir politique et une orientation catholique hégémonique, dans le cadre d'une séparation juridique qui n'empêcha pas la collaboration entre les deux pouvoirs. En fait, l'indépendance du politique et du religieux n'entrava pas leur entente dans la mesure où les intérêts de l'État et de l'Église convergeaient dans de nombreux aspects[23]. Malgré cela, cette entente évolua, tout au long du régime salazariste, en passant d'une collaboration étroite à une tendance d'insatisfaction de nombreux catholiques et de la hiérarchie elle-même. En réalité, alors que l'Église changeait avec l'apparition en son sein de tendances différentes, l'État restait identique à lui-même en ne s'adaptant pas aux nouvelles réalités.

La Constitution de 1933 maintint le régime de séparation, garantissant la liberté de croyances et de pratiques religieuses et interdisant la persécution pour des raisons religieuses. L'enseignement public continuait à être neutre, même si, à partir de la révision constitutionnelle de 1935, il devait être orienté selon les « principes de la doctrine et la morale chrétiennes, traditionnelles du

---

22 Pour avoir une connaissance plus profonde de la guerre entre les prêtres pensionnaires et non-pensionnaires, lire Maria Lúcia de Brito Moura, *op. cit.,* p. 149-179.

23 Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica,* 2ª ed., Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999, p. 15.

pays ». Dans son ensemble, le texte juridico-politique assura la continuité de l'héritage laïc de l'État rejetant son intromission dans l'Église d'un côté et l'ingérence du cléricalisme dans la vie politique de l'autre. Le retour au confessionnalisme fut refusé ; en effet, le catholicisme de la nation n'était reconnu qu'implicitement. Toutefois, avant sa parution officielle, la Constitution fut la cible de la critique du patriarche, Manuel Gonçalves Cerejeira qui, dans une lettre adressée au Président de la République, protesta contre le caractère aconfessionnel de la loi fondamentale de la « République unitaire et corporative ». Le cardinal, dans une lettre du 27 janvier 1933, affirmait que « les droits de l'Église et de la conscience catholique n'étaient pas dûment assurés et ce même dans le principe tenu pour fondamental dans le projet, la neutralité de l'État ». Et il ajoutait « Dans un pays de tradition et de sentiments catholiques, nous ne pouvons que déplorer le fait que l'État se déclare pratiquement athée, ne reconnaissant pas expressément la souveraineté de Dieu, cause efficiente, exemplaire et finale de l'univers, fondement de la morale et du droit »[24].

L'Église catholique accueillit de manière bienveillante l'avènement de l'État Nouveau comme elle soutint Salazar et sa politique lorsqu'il assuma la direction du Gouvernement. Malgré les critiques de l'Église au nouveau régime, les relations entre celui-ci et les catholiques les plus influents étaient excellentes et cela facilitait les relations entre les deux institutions qui collaborèrent entre 1933 et 1940, année de la signature du Concordat qui mit fin à la question religieuse qui perdurait depuis plus d'un siècle. Ces années furent une véritable « sainte alliance », même si le modèle politique salazariste s'inspirait du fascisme italien[25]. Dans le cadre du nouveau régime, les catholiques exprimèrent des revendications dans des domaines comme la liberté religieuse, l'éducation et la famille. De plus, ils réclamèrent la signature d'un concordat avec le Saint-Siège, même si la « séparation amicale » pouvait être maintenue. Le Concordat et l'Accord Missionnaire du 7 mai 1940 mettaient un terme à un long processus de négociations et mettaient en place une collaboration entre l'État et l'Église en maintenant, toutefois, les deux institutions dans la sphère de leurs compétences spécifiques[26].

Le traité reconnaissait un ensemble d'avantages juridiques, économiques, pédagogiques, missionnaires et d'assistance qui donna à l'Église une position privilégiée unique. Il reconnaissait la personnalité juridique de l'institution, rejetait l'approbation de l'État et le droit de nomination des évêques et des autres autorités ecclésiastiques par les gouvernements, reconnaissait à l'Église le droit

---

24 Cité par Luís Reis Torgal, « Igreja e Estado no Regime de Salazar. Entre a "Separação", a "Concordata" e a Polémica », *A Igreja e o Estado em Portugal. Da primeira República ao limiar do Século XXI,* V. N. de Famalicão, Editora Ausência, 2004, p. 106.

25 *Idem, ibidem,* p. 107-108.

26 Pour connaître de manière plus détaillée le concordat, lire Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.,* p. 44-49, ou aussi Paulo Pulido Adragão, *A Liberdade Religiosa e o Estado,* Coimbra, Livraria Almedina, 2002, p. 339-345.

d'enseigner dans des écoles privées et garantissait l'orientation catholique de l'enseignement public. Il interdisait le divorce et reconnaissait les effets civils des mariages canoniques. Une grande partie des biens qui avaient été retirés à l'Église lui furent rendus et des exemptions fiscales furent concédées aux églises et aux séminaires. Dans les colonies, les diocèses et les missions étaient subventionnés, même si l'État cessa de financer le culte dans la métropole. Le régime concordataire donnait donc à l'Église un statut privilégié qu'elle a maintenu jusqu'à aujourd'hui, malgré les transformations politiques survenues depuis.

Salazar était un « régaliste » tardif, comme l'illustrent les entraves mises par celui-ci aux différentes revendications de l'Église catholique notamment dans l'enseignement universitaire. Au contraire de ce qui s'est passé en Espagne avec le franquisme, au Portugal le catholicisme ne fut pas redéclaré religion d'État, et le nom de Dieu ne fut pas introduit dans la Constitution[27]. Le Président de la République n'était pas forcément catholique et les autres confessions ne furent pas interdites, même si elles étaient surveillées, de près, par l'État. Dans la réforme de la Constitution de 1951, le catholicisme acquit une dimension sociologique puisqu'il fut défini comme la « religion de la nation portugaise ». Toutefois, ce ne fut qu'à l'époque marceliste que le nom de Dieu fut constitutionnalisé (1971). La Constitution révisée, à cette date, définissait le catholicisme comme « la religion *traditionnelle* de la nation portugaise ». L'État continuait formellement neutre en matière religieuse, mais on reconnaissait la religion catholique comme la confession de la société portugaise[28].

Après la Seconde Guerre Mondiale, la collaboration institutionnelle se maintint, même si durant la phase finale du régime, l'État se trouva au bord de la rupture avec l'Église. On assista peu à peu à un démantèlement des soutiens catholiques au régime pour des raisons sociales, politiques, confessionnelles, pédagogiques et missionnaires[29]. Une nouvelle culture catholique se développa, s'éloignant des valeurs politiques de l'ordre et de l'autorité au nom d'une vision plus internationaliste et démocratisante. De plus, les relations entre l'État et l'Église traversèrent des moments de grande tension, comme cela arriva durant l'exil de « l'évêque rebelle » de Porto, D. Antonio Ferreira Gomes[30], ou des conflits découlant des positions assumées par certains hiérarques à propos de la guerre coloniale, spécialement au Mozambique et en Angola. La visite du pape, Paul VI, en Inde et son audience (1970) aux leaders des

27 Manuel Braga da Cruz, *op. cit.,* p. 12.

28 Paulo Pulido Adragão, *op. cit.,* p. 334-338.

29 La désagrégation du soutien des catholiques fut étudiée par Manuel Braga da Cruz, *op. cit.,* p. 93-112.

30 Luís Reis Torgal, *op. cit.,* p. 123.

mouvements africains de libération furent source de grandes perturbations dans les relations entre l'État portugais et le Saint-Siège.

Entretemps, surgirent les catholiques progressistes qui n'étaient pas d'accord avec l'orientation politique du régime autoritaire salazariste-marceliste et osèrent participer à la vie politique dans le cadre de l'ensemble des conditions imposés par les gouvernements dictatoriaux. La revue *O Tempo e o Modo*, fondée à Lisbonne en 1963, serait un « miroir » du progressisme catholique[31]. Malgré les courants critiques, à l'intérieur du catholicisme, la quasi-totalité de l'épiscopat mené par le cardinal Gonçalves Cerejeira ne cessa jamais de soutenir Salazar – nonobstant l'apparition de certains heurts – en collaborant avec l'État jusqu'à la révolution du 25 avril 1974. Malgré cette harmonisation entre l'Église et l'État, il existait une insatisfaction institutionnelle mutuelle. Le pouvoir politique se montrait déçu du fait que l'institution ecclésiastique ne retirait pas leur autorité à certains évêques et certaines organisations catholiques, tandis que celle-ci manifestait son mécontentement devant la non concrétisation de ses revendications. Pour cela, les relations institutionnelles furent marquées par la tension et le conflit. Lors des transformations économiques et sociales qui se déroulèrent dans la phase finale du régime, les relations entre l'État et l'Église devaient inévitablement évoluer. Toutefois, l'institution ecclésiastique maintint toujours une attitude prudente vis-à-vis du régime dictatorial. L'une de ses grandes préoccupations était de ne pas se montrer hostile à son égard.

## La laïcité du régime démocratique

Après la révolution du 25 avril 1974, l'État portugais signa un protocole avec le Saint-Siège à travers lequel l'article 24 du concordat de 1940 était modifié. Le divorce devint possible. Toutefois, à l'époque, il n'y eut pas du courage pour aller plus loin et l'accord de 1940 resta en vigueur jusqu'en 2004. Malgré cela, la Constitution de 1976 affirma la liberté religieuse pour tous et établit la laïcité de l'État, sans réserve, en statuant que «Les Églises et les communautés religieuses sont séparées de l'État et peuvent librement s'organiser, exercer leurs fonctions et célébrer leur culte» (Article 41º, 3)[32]. Dans la ligne du précepte constitutionnel et pour résoudre le problème des confessions religieuses minoritaires, le parlement approuva le 26 avril 2001 la « Loi de la Liberté Religieuse ». Ce décret proclamait dans l'article 1er que « La liberté de conscience, de religion et de culte est inviolable et garantie pour tous conformément à la Constitution, à la Déclaration universelle des droits de l'homme, au droit international applicable à la présente loi ». Dans son énoncé, il établissait, entre autre, les principes d'égalité religieuse, de la séparation, de la non-confessionnalité de l'État, de la coopération et de la

---

31 *Idem*, *ibidem*, p. 124.

32 *Constituição da República Portuguesa*, Lisboa, INCM, s. d., p. 32.

tolérance. D'autre part, il reconnaissait la personnalité juridique des communautés religieuses non catholiques à partir du moment où elles étaient correctement inscrites. Le texte institua aussi la « Commission de liberté religieuse » qui avait comme principale fonction de suivre l'application du décret. Cependant, les normes de cette loi n'étaient pas applicables à l'Église catholique, en effet, sa position continuait à être préservée par le Concordat du 7 mai 1940, par le protocole additionnel à celui-ci du 15 février 1975, ainsi que par la législation applicable au catholicisme. Ainsi, la laïcité de l'État fut sauvegardée, même si une situation exceptionnelle était maintenue pour l'Église catholique[33].

Si la laïcisation fut garantie, la séparation concordataire resta en vigueur jusqu'à aujourd'hui. Le Concordat de 2004 perpétue les avantages et les privilèges de l'Église sur le plan pédagogique, financier, fiscal et d'assistance. Outre cela, il confère une personnalité juridique à la Conférence épiscopale portugaise et proclame la liberté totale d'organisation de l'institution, sur le territoire national, en raison du principe de séparation. Toutefois, outre sa dimension juridique, il reste à savoir si, dans la pratique, l'État sera prêt à accorder aux Églises minoritaires les mêmes conditions d'assistance religieuse au sein de l'armée, des hôpitaux, des écoles, ou des prisons, sollicitée par les citoyens qui professent ces confessions religieuses. Si le catholicisme est largement majoritaire, il est vrai aussi que la société actuelle se caractérise par une pluralité religieuse croissante alors que la démocratie présuppose et exige la tolérance dans ce domaine. Actuellement, l'État continue à être neutre, mais sur le plan protocolaire, l'Église catholique bénéficie d'une place prépondérante.

*Vítor NETO*
*Université de Coïmbre*

33 « Lei da Liberdade Religiosa », *http://www.parlamento.pt*

# *Debates em torno do laicismo na Assembleia Nacional Constituinte de 1911*

ESTAVA O SÉCULO XIX prestes a findar e Eça de Queirós dizia-nos numa crónica de Paris (*Positivismo e Idealismo*), a propósito das novas gerações, que elas sentiam « a necessidade do divino », uma reacção contra o positivismo e o livre pensamento que levava o homem seu contemporâneo a sentir-se inquieto « batendo de novo à porta do mistério »[1]. Para Eça era « desagradável, para quem sente a alma bem conformada, descender apenas do protoplasma ; e mais desagradável ter o fim que tem uma couve, a quem não cabe outra esperança senão renascer como couve »[2]. Eça não deixaria de sublinhar os processos de luta destas novas gerações que « por meio de bengaladas enérgicas, manifesta que a sua tendência é espiritualista, simbolista, neo-cristã e místico-socialista »[3] visionando, certamente, o que algumas décadas mais tarde esta geração neo-cristã e místico-socialista iria impor à sociedade ocidental.

Alguns anos mais tarde, não em Paris mas em Lisboa não são propriamente as « bengaladas enérgicas » dos espiritualistas que ecoam na Assembleia – isso ficará para mais tarde –, mas as dos republicanos radicais que desde 1910, em nome da secularização da sociedade civil abalam a jesuítica aliança do trono e do altar, um confronto entre o profano e o sagrado de onde se pretendia que nascesse uma nova mentalidade, uma revolução antropológica geradora de um homem novo.

---

1 Eça de Queirós, *Notas conteporâneas*, Lisboa : Livros do Brasil, 2000, p. 192.

2 *Id., Ibid.*, p. 193.

3 *Ibid.*, p. 192-193.

Assim, aquando dos trabalhos da Assembleia Constituinte de 1911, que preparou e aprovou a constituição republicana de 1911, a questão do laicismo, embora sem ter tido uma primacial importância, intrometeu-se em muitas das intervenções dos deputados desta Assembleia. É claro que já muito se tinha dito sobre a questão aquando do decreto sobre a separação do Estado das Igrejas de 20 de Abril de 1911 e da extinção da doutrina cristã nas escolas em Outubro 1910, mas muito se continuará ainda a dizer depois desta Assembleia, nomeadamente em 1914, aquando da discussão na generalidade do decreto de separação.

Se bem que em muitas das alocuções se reconheçam as temáticas que já tinham oposto, durante todo o século XIX, liberais e católicos, monárquicos e republicanos, foram porém as questões relacionadas com o ensino e a educação que trouxeram para a ribalta, com mais acuidade, as dissidências ideológicas entre defensores da moral cristã e defensores da moral laica. A nosso ver o *punctum saliens* destes debates encontra-se no repto lançado pelo deputado e pároco Casimiro Rodrigues de Sá[4] na sessão de 26 de julho de 1911 ao desafiar « quem quer que seja » de se encontrar fora da religião o fundamento da moral. Para o deputado a questão religiosa « era o grande problema de todos os séculos »[5] e com ele iriam « debater-se as gerações futuras até o fim das idades »[6]. No contexto eufórico da implantação da República, que muitos viam como o triunfo necessário da razão e das virtudes cívicas, a questão levantada pelo deputado católico era, como diria o deputado Sousa Júnior, « uma verdadeira heresia »[7].

No entanto, para Casimiro de Sá a questão tinha a sua razão de ser. Portugal atravessava « uma grandíssima crise moral »[8], e por isso defendia a ideia de que para a coesão das sociedades e do seu bom funcionamento era indispensável ao homem uma moral superior para conhecer e acatar os seus deveres. Para Casimiro de Sá, moral queria dizer 'moral cristã', e era esta que deveria ser ensinada nas escolas para se formarem bons cidadãos e, muito provavelmente, bons cristãos. Ora, como diria João Chagas, em Outubro de 1911, o clericalismo era « a feição política dos adversários da República »[9], e claro, a lei da separação era uma obra feita que tinha arrancado « da imaginação do povo todas as fantasias », e assim sendo, « era preciso lançar

---

4 O pároco Casimiro Rodrigues de Sá foi eleito pelo círculo de Viana do Castelo.

5 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, *Sessão N° 31*, 26-7-1911.

6 *Id.*, *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 Sessão de 4-9-1911.

nova semente »[10], isto é reformar o ensino primário viveiro das futuras gerações republicanas.

A reivindicação do deputado Casimiro de Sá sintetizava também, com pertinácia, muitos dos embates ideológicos entre sistemas éticos antropocêntricos e téocêntricos, que desde há muito atravessavam o país e, de uma maneira geral, o pensamento ocidental. Colateralmente, introduzia também a questão da religiosidade no âmago das sociedades e dos governos laicos, ou dito de outra maneira, levantava a questão dos princípios transcendentes instrumentalizados pelo Estado laico na criação de um ambiente propício à aceitação por parte das populações da nova moral cívica e patriótica, aquilo a que João Chagas chamava « a força da República », isto é « a fé »[11] . Com efeito, Casimiro de Sá chegaria mesmo a dizer que o cidadão deveria pelo menos ter a virtude no sentido « a que ela se refere Montesquieu no Espírito das leis »[12]. Ora, os sentimentos patrióticos republicanos, o espírito cívico que os animava, sustentavam a supremacia da ciência, isto é da verdade demonstrada e não a do cristianismo que, como diria Teófilo Braga, o presidente do Governo Provisório, tinha dado

> um deus pessoal e omnipotente governando o mundo segundo o seu capricho […] a quem se imputam paixões, favores, vinganças, castigos, iniquidades e crimes, que arquivados na história e julgados pelas normas do moderno direito, de eterna justiça, faz[iam] dele o mais execrando e abominável dos malfeitores da humanidade ![13]

A República devia fazer-se sem Deus. Tal não significava, no entanto, que o problema da adesão à República e a regeneração dos indivíduos não se fizessem em nome de uma moral laica. O novo calendário republicano, as festas e desfiles, a nova iconografia[14], a educação nas escolas, etc., fizeram parte das panóplias então encontradas e actuaram como agentes de subordinação das populações ao novo ideário. Embora tais dispositivos não tivessem em si

---

10 *Ibid.*, Brito Camacho.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, *Sessão N°18*, 11-7-1911.

14 Rui Ramos considera que a secularização associada à República é um equívoco. Com efeito, a República « deu sentido a muitas das suas acções, como a do confronto com a hierarquia da Igreja católica, e fez as organizações republicanas desenvolverem um sistema de mobilização e propaganda política cujo paralelo – e não por acaso – só se poderia encontrar na sua grande rival, a Igreja católica. » (*História de Portugal*, *Vol. VI* dir. de José Mattoso, « A segunda fundação », Círculo de Leitores, 1994, p. 433.)
A iconografia da República recorreu, segundo António Pedro Vicente, a variados suportes que vão do Bilhete Postal Ilustrado aos objectos de louça decorados, cartazes, medalhas, etc. Num país que conhecia um elevado índice de analfabetos, « a imagem visual, o objecto vai substituir-se ao livro e ao panfleto » (« Iconografia da República/ « Imagem » de Manuel de Arriaga » in *O tempo de Manuel de Arriaga, Actas do colóquio organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa e pela Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta*, 24 a 26 de Setembro de 2003, coord. de Sérgio Campos Matos, Lisboa : Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, p. 191-196.)

mesmo fins escatológicos, apresentavam-se, no entanto, como uma « teologia civil », aquilo que Jean-Paul Sartre denunciaria como pressupostos deístas da moral laica, isto é, uma moral que queria suprimir o Deus da revelação, mas que necessitava de um ente superior para edificar uma moral ou, como notava então em 1911, o deputado Alfredo Magalhães, para elaborar « o evangelho novo da democracia portuguesa, [...] gravar o alcorão das leis republicanas. »[15]

Casimiro de Sá, para quem era « tão necessário ter na vida uma conduta honrada como a aquisição da ciência »[16], não punha em causa a República ; não se tratava pois de uma questão de regime. Manifestava a sua oposição quanto aos conteúdos políticos e aos valores que esta ia reproduzindo e que colidiam, de um maneira geral, com os valores do catolicismo e dos seus dogmas essenciais, como o da origem divina do poder. Ora, para os republicanos, penetrados do espírito iluminista, do positivismo e do cientismo, o catolicismo, associado que estava às trevas da ignorância e da ortodoxia teológica, representava um inimigo, uma oposição que era urgente combater. Ao reavivar constantemente a oposição teológica da Igreja às admiráveis conquistas da ciência e da razão humana, ao denunciar os crimes da Inquisição e a tradicional aliança com as forças mais reaccionárias do poder (o absolutismo e a monarquia) o catolicismo era, de facto, para os republicanos, o inimigo que se opunha com mais resistência desde Copérnico aos progressos da humanidade. Para Alexandre de Barros a igreja só pretendia « transformar os homens em seus escravos » e era indispensável que os republicanos mostrassem à Igreja que era « tempo dela se manter no seu lugar »[17].

Em Portugal, a Revolução republicana de 1910 não fez mais que agudizar os diferendos que, desde a Revolução Liberal de 1820, tinham ocupado liberais e católicos durante o processo de efectivação de um estado-nação. A este tanto se opunham o ecumenismo da Igreja católica e a sua dependência a Roma, como as diferentes prerrogativas que a Igreja tinha adquirido – como por exemplo o privilégio do foro eclesiástico –, e cuja realidade era vista como resistência à unidade nacional. Durante a monarquia constitucional, as tentativas de subordinar a Igreja ao poder político tinham sido uma constante da política dos liberais, como o já tinham sido anteriormente, durante o absolutismo do Marquês de Pombal quando expulsou os Jesuítas e tentou criar as bases de um novo sistema educativo[18].

15 *Ibid.*, *Sessão N° 45*, 11-8-1911.

16 *Ibid.*

17 3-7-1912.

18 Segundo José Hermano Saraiva a luta travada pelo ministro de D. José contra a Companhia de Jesus, só terminou quando o papa Clemente XIV a extinguiu, em 1773. « A Igreja portuguesa tornou-se desde então um

Desde 1832, os liberais promulgaram medidas destinadas a reduzir o poder económico da Igreja e obrigá-la a cooperar com o liberalismo[19]. A resistência da Igreja à efectivação de tais objectivos dificultou sem dúvida a destruição das hierarquias sociais do Antigo Regime e levou a que uma boa parte do país manifestasse a sua oposição à laicisação da sociedade. Como explicaria mais tarde Salazar, a cópia servil de ideologias vindas de fora não se coadunava com o país latino e cristão que era Portugal, e a Nação ter-se-ia divorciado das suas instituições e dos seus governantes[20].

Evidentemente que as coisas não são tão simples como o dizia Salazar. Se de facto, como afirma Vítor Neto[21], o norte e centro do país se mostraram arredios à uniformização das leis e à sua universalização, a legislação promulgada pelos liberais na primeira metade do século XIX fará também com que o país se dote de um quadro jurídico que permitirá certos avanços na construção do tão sonhado país liberal. É assim, que mau grado as dificuldades encontradas sobretudo no terreno do desenvolvimento económico, Portugal, na passagem do século XIX ao século XX, fazia parte dos países europeus que possuíam uma Constituição avançada, um caminho de ferro e claro, uma questão religiosa, mas onde também as classes priviligiadas oriundas do Antigo Regime se tinham adaptado às novas realidades, mantendo, de facto, muitos dos privilégios que as tinham caracterizado anteriormente.

Embora o crescimento urbano, as consequências da segunda revolução industrial, o desenvolvimento das técnicas e os progressos da ciência mas também os novos problemas que alteraram profundamente o tecido social dos países europeus não se tenham feito sentir tão abruptamente em Portugal como em outros países europeus mais industrializados, tal não impediu que as élites liberais tivessem apontado como horizonte paradisíaco a Europa industrial e laica modelo com o qual se identificavam. A partir de 1821, os liberais pela voz de Fernandes Tomás, vão proceder ao diagnóstico dos males de que sofria o país, mas a terapêutica adequada seria dificilmente aplicada. As sucessivas reformas do ensino, por exemplo, não conseguiriam alterar profundamente o analfabetismo o qual, na passagem do século XIX ao século XX, continuava a ser uma realidade que atingia 80% da população.

---

instrumento dócil nas mãos do ministro, e não faltaram os defensores de uma Igreja lusitana, independente da Igreja de Roma » (*História concisa de Portugal*, 10ª ed., Mem Martins : Europa-América, 1986, p. 251.)

19 Como por exemplo a extinção dos dízimos (direitos paroquiais), a abolição do privilégio de foro eclesiástico, a extinção dos conventos, dos mosteiros, a nacionalização dos bens da Igreja.

20 Mais precisamente « cópia servil de quanto se pensa e faz em país estrangeiro, inspirador máximo da nossa actividade desde há muito tempo. » (A. de Oliveira Salazar, *Discursos I*, Coimbra : Coimbra Editora, 1935, p. XIX.)

21 Para Vítor Neto no norte e no centro do país « os padres ultramontanos exploravam habilmente o sentimento religioso das comunidades rurais semeando a desordem e levando a discórdia a populações inteiras. […] Ao sul do Tejo, ao que parece, não houve confrontos entre as populações dos campos ou das cidades. » (in *História, N° 14*, « O político e o eclesiástico (1832-1910).Ruptura e compromisso », Maio 1999, p. 33.)

Curiosamente, muitos deputados da Assembleia Constituinte de 1911, referindo-se ao passado monárquico-constitucional retomam o mesmo diagnóstico dos primeiros liberais quando estes criticavam a monarquia absoluta ; consideram a monarquia constitucional uma mentira e a história do parlamentarismo em Portugal « uma história de revoluções em palácio, das dissoluções e da demagogia de caserna »[22]. Evidentemente que tais afirmações devem ser lidas à luz da tendência que todas as transformações adquirem quando se trata de apresentar o período que as antecedeu. Mas o que é certo, é que durante boa parte do século XIX, as élites do país preocuparam-se fundamentalmente com diagnósticos (a causa da decadência portuguesa essencialmente), ou entricheiraram-se em visões pessimistas do país que conduziriam um Fialho de Almeida a afirmar que Portugal era « a sífilis e a latrina »[23] da Europa, ou então a abandonarem a vida pública. Era um sentimento que se estendeu a muitos portugueses, denunciado por todos os partidos políticos. Jacinto Cândido do Partido Nacionalista considerava que « o perigo [era] manifesto » e que era « imperiosa a necessidade da salvação comum »[24]. Como afirma Vidigal, no último quartel do século XIX « o desfasamento entre os grandes projectos e as reais dificuldades de subsistência material das populações, acentuavam, entre as elites intelectuais, as impossibilidades do presente e o sentimento de queda e abatimento vertiginoso. »[25]

Por seu lado, a Igreja católica abalada profundamente nos seus alicerces económicos e obrigada a alinhar num nacionalismo liberal que provavelmente não era o seu, aproveitar-se-á muitas vezes do clima de crise para denunciar a perda dos valores ancestrais, e propor, como no caso do conservadorismo católico « uma concepção topográfica (e hierárquica) da sociedade », onde « a ordem social » era elevada a « valor ético supremo »[26], com o fim de restabelecer a antiga sociedade. Por isso, não é de estranhar que ela tivesse alinhado mais facilmente, durante o período liberal, com as forças ultramontanas aliadas do absolutismo e com as conclusões e o dogmatismo de um Concílio Vaticano I (1869-1870), que propriamente com os ideais liberais ou com as correntes modernistas que a atravessaram. De certa forma, tal comportamento conservador tornar-se-á paradigmático para todos aqueles que consideravam que à Igreja,

---

22 Diário da Assembleia Nacional Constituinte, Sessão N° 19, 12-7-1911.

23 Fialho dizia ainda : « De sorte que o salve-se quem puder, não deve exprimir-se no momento actual [Agosto 1890], por este grito : *quem nos livra dos ingleses* ! mas por este outro – quem nos livra de nós mesmos ! » (F. de Almeida, *Os Gatos*, Póvoa de Varzim : Ulisseia, 1986, p. 132.) Guerra Junqueiro descrevia assim o país : « Um povo imbecilizado e resignado, humilde e macambúzio, fatalista e sonâmbulo, burro de carga, besta de nora, aguentando pauladas… » (in *Pátria*, Porto : Lello & Irmão, 1950, p. 185.)

24 *A doutrina nacionalista*, Póvoa de Varzim : Livraria Povoense, 1909, p. 12.

25 L. Vidigal, *Imaginários Portugueses*, Viseu : CEAR, 1992, p. 24.

26 J. F. de Almeida Policarpo, « Deveres de Estado e pensamento social n' « A Palavra ». Uma interpretação » in *Revista Cultura – História e Filosofia, vol. I*, Lisboa : Instituto Nacional de Investigação Científica (Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa), 1982, p. 124.

em vista das suas posições e alinhamentos, era-lhe difícil falar em nome do bem, da liberdade e da justiça social. Durante boa parte do século XX aliás, ela vai continuar a apoiar, salvo raras excepções, os movimentos autoritários e anti-democráticos que se manifestam no país. Nada mais compreensível numa instituição conservadora, cujo modelo hierárquico vertical é tido como exemplo do bom funcionamento das sociedades civis.

Karl Jaspers notaria que « na luta contra o iluminismo afirmou-se que era destrutivo da tradição em que assenta a vida ; disse-se que diluía a crença e conduzia ao niilismo ; que concedia a todos os homens o livre arbítrio pelo que dava origem à desordem e à anarquia ; que tornava o homem desventurado porque lhe fazia perder o chão debaixo dos pés. »[27]

Para a Igreja tratava-se essencialmente de conservar uma ordem, que não era divina como dizia, mas precedente de « ordenações e procedimentos inventados pelos homens »[28]. Tal ordem, claramente definida, em 1832, por Gregório XVI na encíclica *Mirari vos*, considerava que os laços sagrados da religião eram os únicos que conservavam os reinos e mantinham a força e o vigor da autoridade ; ora quando tais laços se rompiam a ordem pública desaparecia. Na mesma linha, para Leão XIII, a sede das inovações, a agitação, a corrupção dos costumes das novas filosofias misturar-se-iam com as condições socio-económicas geradas pelo capitalismo, e se bem que critique os poucos que concentram a riqueza e manifeste simpatia pela indigência da grande maioria (*Rerum novarum*, 1891), o retorno à ordem das corporações ou à cooperação inter-classes, a que ele dá a sua aprovação, não alterará substancialmente as injustiças sociais. Provavelmente por tais razões, o deputado Sousa Júnior responderia ironicamente a Casimiro de Sá : « admitindo que não havia moral senão na religião, parece-me querer dar-nos a entender que as morais religiosas tinham resolvido os conflitos da humanidade »[29].

E claro, não resolveram e nem estavam dispostas a deixar por mãos alheias a sua resolução, muito menos « aos escravos da corrupção », às « doutrinas perversas » ou à « peste violenta » como lhes chamava Pio IX na encíclica *Quanta cura* (1864) referindo-se aos propagadores das novas filosofias.

A recusa da Igreja em aceitar a « peste mortal » como Leão XIII em 1878 no *Syllabus*, chamava aos erros modernos, poderia ser aceita em termos defensivos, mas tal intolerância contra os filósofos ou a própria ciência representava para estes últimos o exemplo da promiscuidade da crença no campo da verdade e uma intolerável invasão da religião no foro civil. Como dizia ainda Sousa Júnior « em tempo algum a religião serviu de apanágio às

---

27 K. Jaspers, *Iniciação Filosófica*, Lisboa : Guimarães Editora, 1976, p. 84.

28 *Ibid.*, p. 86.

29 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 30, 25-7-1911.

virtudes cívicas »[30], e acrescentava que os médicos tinham criado « vários preceitos morais muito mais sublimes que os de todas as religiões nascidas da fé, da crença no sobrenatural »[31].

Para a Igreja, no entanto, o processo político que trouxe consigo a laicisação da sociedade e a separação desta do Estado parecia não constituir um problema maior. Como explicaria Gonçalves Cerejeira (o futuro cardeal de Lisboa), em 1909, o problema da Revolução Francesa não foi o das tendências da sua ala reformista que « era uma grande obra de justiça social e que […] estava na mente de todos »[32], mas a tendência revolucionária « que tendia à descristianização da nação francesa »[33], que teria substituído « ao absolutismo de um só » o « despotismo mais louco da multidão », e « em vez do Deus-Sol, o Deus-Estado »[34]. Mas o que constituía um erro grave para Cerejeira era o facto de se ter retirado « ao miserável que tem fome » o temor de Deus, a autoridade divina consignada no Decálogo, substituindo-lhe « sentimentos de dor e do medo »[35].

Em 1881, já Leão XIII afirmara (*Diuturnum*) que a guerra contra a divina autoridade da Igreja tinha posto em perigo a sociedade e muito especialmente o poder civil. Ao afastar a posição mediadora da Igreja, explica Leão XIII, e ao introduzir o contrato social entre membros da sociedade civil, o poder deixou de ter o brilho e a solidez que lhe advinha da fonte augusta que era Deus. Isto significava que se os governos ou os príncipes desejassem obter a obediência e que as leis fossem eficazes, só a reposição do medo de Deus levaria o homem à submissão.

Bem vistas as coisas era isto que Casimiro de Sá dizia aos seus colegas republicanos em 1911 na Assembleia Constituinte. Alguns meses antes, o *Protesto Colectivo dos Bispos Portugueses* contra o decreto de 20 de Abril de 1911 que separava as Igrejas do Estado afirmava a sua incompreensão face à guerra que lhe decretaram os republicanos pois que « o Clero português não [tinha] criado, por iniciativa sua, embaraços à marcha do novo regime »[36]. Os bispos perguntavam mesmo se « seria oportuna tal medida, quando tudo parecia aconselhar providências de conciliação e harmonia e segurança da ordem e paz ?... »[37]. Para os bispos, « a opinião pública em Portugal não reclamava a separação », e como a grande maioria dos portugueses professava o catolicismo,

---

30 *Id., Ibid.*

31 *Ibid.*

32 M. Gonçalves Cerejeira, *Vinte anos de Coimbra*, Lisboa : Gama, 1943, p. 9.

33 *Id., Ibid.*

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja*, 5-5-1911.

37 *Ibid.*

o regime democrático fazia uma entorse a um « dos seus princípios basilares », o de não respeitar a opinião dos portugueses, isto é « a conformidade do sentir e querer das maiorias »[38]. Este argumento baseado no maior número justificava a iniquidade da lei e atribuía aos republicanos um estatuto de minoria despótica.

Vejamos o que diziam os autores da lei de separação, o Governo Provisório da República Portuguesa no decreto de 20 de Abril de 1911. Primeiro, que a República reconhecia e garantia a plena liberdade de consciência e que, por conseguinte, a religião católica apostólica romana deixava de ser a religião do Estado ; que seriam autorizadas « como legítimas agremiações particulares » todas as igrejas ou confissões religiosas « desde que não ofendam a moral pública nem os princípios do direito político português » (artigos 1° e 2°). De acordo com este postulado proibe o ensino religioso nas escolas, as referências à religião católica na vida pública, entrega o culto aos cidadãos, supervisa as manifestações de culto, nacionaliza os bens da Igreja etc. Poder-se-ia aplicar a propósito desta lei, os termos com os quais o deputado Eduardo de Almeida, na Assembleia Nacional Constituinte, caracterizava a liberdade do culto doméstico das religiões, isto é que a República reconhecia que a religião católica era livre, « o que não quer dizer que [era] absolutamente livre »[39].

Estes antagonismos reais entre a Igreja e a República não eram novos. O anti-jesuitismo e anti-clericalismo dos republicanos eram conhecidos antes de 5 de Outubro de 1910. A lei de separação já estava inscrita no programa do Partido Republicano em 1891. Por outro lado, a prostituição nos conventos, as violações e os crimes hediondos eram denunciados na imprensa republicana como provas irrefutáveis da falta de moralidade[40] dos membros da Igreja. Por seu turno, a imprensa católica considerava a imprensa republicana como ímpia e ateia[41] e não tardaria a apelar à reacção dos católicos : « Que temeis ? Porque esperais ? » – perguntava o jornal católico de Viseu, *A Folha*[42].

Estávamos em presença de dois sistemas morais cujas raizes eram muito diferentes : um antropocêntrico onde predominavam o optimismo e a certeza que a razão saberia descobrir as exigências do bem e da justiça, outro teocêntrico que punha como fim último a exigência da salvação da alma e

---

38 *Ibid.*

39 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 31, 26-7-1911.

40 « Moralidade nos conventos » tal é o título de um dos muitos artigos do jornal *A Tribuna*, um semanário republicano publicado em Coimbra, onde se pode ler : « o fanatismo religioso que é uma monstruosidade, perturba os espíritos de tal maneira, que os sentimentos mais naturais se obliteram e desaparecem. » (22-9-1910, p. 1.)

41 É nestes termos que Salazar caracteriza a imprensa republicana em 1908. (A. de Oliveira SALAZAR, *Inéditos e dispersos I. Escritos Político-Sociais e Doutrinários (1908-1928),* org. e pref. de Manuel Braga da Cruz, Venda Nova : Bertrand Editora, 1997, p. 49.)

42 *A Folha*, 15-12-1910, p. 1. Neste número e num artigo intitulado « Ao clero e aos católicos da nossa diocese » dizia-se : « É urgente que vos prepareis para a luta. Esta torna-se inevitável. » (ibid.)

onde a lei era a expressão da essência e da vontade de Deus. Como ultrapassar tais antagonismos ?

O problema era já antigo. John Locke na sua « Carta sobre a tolerância » (1689), que já reunia muita da matéria sobre o assunto anteriormente publicada, estabelece o que pertence ao foro da igreja e o que pertence ao foro do estado, bem como os limites que cada um deve respeitar : a igreja como « sociedade livre de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus da maneira que julguem ser agradável à divindade em vista da salvação das almas »[43] (94) ; o o estado « sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis »[44]. Na primeira são « as exortações, as admoestações, os conselhos » que constituem « as armas desta sociedade, graças às quais os seus membros devem ser mantidos no dever ». John Locke sabia que a tolerância só era possível com um esforço de compreensão que levaria os indivíduos a ultrapassarem a sua própria ortodoxia, mas optaria, em caso de conflito entre as duas sociedades pelas supremacia das leis da sociedade civil já que «o que de per si é prejudicial à cidade na vida comum, é proibido pelas leis feitas em vista do bem comum ; também não pode ser permitido na igreja para um uso sagrado, nem merecer a impunidade »[45].

Uma tal tolerância não existiu de parte e de outra durante a República. Nem os católicos se confinavam à religião, nem os republicanos estavam dispostos a ceder o que quer que fosse das suas prerrogativas. Logo nos primeiros dias a seguir ao triunfo da revolução republicana, o *Diário de Notícias* publica duas declarações de dois membros do governo provisório assaz contraditórias. Bernardino Machado, então ministro dos negócios estrangeiros, proclama :

> Nós, republicanos, lutando pela palavra ou pelas armas, quisémos fazer uma república não só para republicanos mas para todos os portugueses, sobretudo para os que têm sido mais oprimidos, para os humildes. Está feita. A bandeira republicana tremula já por todo o país, e a transformação das instituições foi tão instantânea que se vê bem que a alma da nação era já republicana[46].

Se bem que o tom vagamente populista e consensual do ministro demonstre claramente a que ponto os republicanos tinham necessidade de se sentir investidos de uma missão salvadora, havia também a consciência de que era necessário congraçar em torno do ideal republicano o conjunto da nação. Já a segunda declaração, a de Afonso Costa, transcrita pelo jornalista, manifesta uma nítida intolerância e aponta sem rodeios o inimigo a abater :

---

43 J. Locke, *Carta sobre a tolerância*, Lisboa : Edições 70, 1996, p. 94.

44 *Ibid.*, p. 96.

45 *Ibid.*, p. 109.

46 *Diário de Notícias*, 10-10-1910, p. 1.

> Seguidamente o sr. dr. Afonso Costa fez também um ligeiro mas eloquente discurso, referindo-se largamente às ordens religiosas e afirmando que o governo está na disposição de acabar com o clericalismo como o povo tão brilhantemente soube acabar com a monarquia[47].

A filiação dos republicanos – melhor seria dizer, a de alguns republicanos – em movimentos filosóficos à margem do cristianismo explica esta vontade de subordinar o catolicismo à República, mas não nos parece que seja, no entanto, a única justificação. No decorrer dos debates da Assembleia Constituinte de 1911 deparamos com algumas contradições num movimento que tendo feito a República para todos e especialmente para os mais deserdados declarava pela voz de João de Menezes :

> Ponham-se de parte as mistificações e fale-se a verdade. Deve-se dizer que não é possível realizar, desde já, todas as reformas democráticas.

Menezes sublinhava ainda, que não se deviam esquecer as palavras de Ferry de que « é a República que há-de fazer os republicanos »[48]. Muitos republicanos acreditavam de facto, que o país herdado da monarquia constitucional não podia ser modificado de um dia para o outro. Como dizia o deputado Eduardo de Almeida, pouco convicto a acreditar em milagres, « o povo [era] o mesmo »[49]. E, com efeito, ao analisarem-se muitas das questões então levantadas, era um povo (exceptuando talvez a Lisboa republicana), pouco ilustrado, cheio de vícios e iletrado, como se dizia então.

Os republicanos necessitavam, no entanto, de certezas, de reconhecimento internacional porque pensavam que « os olhos e os ouvidos » dos de « lá fora » perscrutavam a « casa » portuguesa, e o laicismo e o anti-catolicismo significavam para eles serem « considerados como um país verdadeiramente civilizado »[50]. Pensavam também outros que, enquanto país latino, os portugueses « tinham uma tendência impulsiva para a ditadura »[51], e que « para obedecer ao temperamento do seu povo a República deveria dotar-se de uma Câmara conservadora »[52], o que, claro está, não facilitava o estabelecimento do verdadeiro regime parlamentar por eles tão acalentado.

Outrossim, punha-se a questão de como « iniciar uma vida nova, com processos novos »[53]. Toda a gente sabia que, quando a revolução republicana

---

47 *Id., Ibid.*

48 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 19, 12-7-1911.

49 *Id., Ibid.*, Sessão N° 20, 18-7-1911.

50 *Ibid.*, Sessão N° 16, 7-7-1911.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, Sessão N° 17, 10-7-1911.

53 *Ibid.*, Sessão N° 18, 11-7-1911.

estalara, o exército – como diria Vasconcelos de Sá – só tinha dado o seu apoio « só depois de forçado a isso pelos oficiais revolucionários »[54]. Sabia-se também que o « país iletrado »[55] que tinha expulso os jesuítas tinha ficado « com as suas manhas »[56]. Como ultrapassar também o medo de muitos republicanos em dar o sufrágio às mulheres que « menos instruída que o homem » era, por conseguinte, « mais reaccionária »[57] ? Como notava João de Freitas, sintetizando o sentimento geral dos deputados a propósito do referendo :

> Em Portugal eu admitiria o veto da Nação, ou seja o *referendum*, se o nosso povo não estivesse no lastimoso atraso de educação cívica em que se encontra e se não houvesse ainda presentemente a monstruosa percentagem de 70 e tantos por cento de analfabetos[58].

No fundo, existia uma grande distância (e provavelmente muita desconfiança) entre o país real e o país sonhado pelos republicanos, e todos tinham consciência da impossibilidade imediata de se poder dar uma resposta eficaz aos problemas da Nação : não bastava expulsar o Jesuita para colmatar as brechas do ensino (os professores bem formados não eram muitos), nem o triunfo das « ciências positivas [acabaria com] as dissidências irritantes das confissões religiosas, das seitas e das escolas filosóficas, das facções e dos partidos políticos »[59], como dizia Manuel de Arriaga.

O mesmo se poderia dizer da Igreja católica. Esta oporia à Lei de Separação o princípio da maioria, isto é, não reconhecia, no fundo, como lei, as medidas legislativas aprovadas pelo Governo Provisório da República, já que esta « nem traduz[ia] o eterno e inviolável princípio do justo nem reflect[ia] o sentimento e a vontade da maioria dos cidadãos portugueses, isto é, dos católicos. »[60] Nas considerações que então os bispos tecem sobre a Lei de Separação elas são resumidas « em quatro palavras : injustiça, opressão, espoliação, ludíbrio »[61]. Sobre o capítulo IV (Da propriedade e encargos dos edifícios e bens) da Lei da Separação, as autoridades religiosas qualificam como espoliação negar o direito de propriedade « dos templos edificados com dinheiro livremente dado pelos católicos para o culto da sua religião » e

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, Sessão N° 20, 13-7-1911.

57 *Ibid.*, Sessão N° 21, 14-7-1911.

58 *Ibid.*, Sessão N° 22, 17-7-1911.

59 *Ibid.*, Sessão N° 36, 2-8-1911.

60 *Protesto Colectivo dos Bispos Portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja*, 5-5-1911.

61 *Ibid.*

afirmam que havia « o propósito ostensivo e inegável […] de escravizar »[62], isto é de submeter a Igreja e os seus princípios espirituais à República.

Os bispos portugueses tinham razão sobre estes aspectos, mas não era a lei da Separação que os afastara da República. A obra de laicisação do ensino, a extinção da faculdade de Teologia, a dispensa dos soldados da obrigação da missa nos domingos e dias santos de preceito, etc., já tinham levado a uma ruptura entre a Igreja e a República antes da lei de separação. Como dizia o jornal católico *A Folha*, em Outubro de 1910 : « a república portuguesa […] ou será uma república cristã, ou não poderá subsistir. »[63] O problema era este : os católicos, ou pelo menos grande parte da hierarquia católica, não aceitavam uma República descristianizada.

Curiosamente, estes últimos já tinham afirmado, antes da promulgação desta lei, quando provavelmente já não havia dúvidas quanto à separação que : « a não se fazer uma separação de acordo com a autoridade eclesiástica, deixando à Igreja tudo aquilo que lhe pertence e passando para o Estado aquilo que é do Estado, nós preferimos uma separação absoluta e radical », pois que valia mais « que o clero viv[esse] sem privilégios, dentro do direito comum, mas também livre de odiosas leis de excepção. »[64]

Não era bem isto e que o clero esperava. A separação radical seria uma oportunidade para o clero e os católicos conjugarem « admiravelmente os seus esforços », organizarem-se « legalmente dentro da república, e porque, de facto, [eram] a maioria, não teriam que mendigar a sua liberdade. »[65]

República cristã para os católicos, República como consequência da supremacia da razão, da ciência, do direito e da justiça para outros, as posições eram irredutíveis.

Caberia a esta última pôr em marcha uma nova « religião civil » capaz de encontrar novas estratégias de sacralização do poder. Manuel de Arriaga, o primeiro presidente da República (eleito a 24 de Agosto), ao vislumbrar o « Império da Verdade e da Justiça » dirá :

> Acende-se no meu foro íntimo, com esplendores estranhos, a minha fé na terra lusitana, na futura confederação dos povos livres e cultos, para, sob o ideal da Humanidade, resolverem, conjunta e solidariamente, os delicados problemas de consciência[66].

Não são pois os mesmos valores de « obediência cega a tudo o que ensina e manda a Santa Madre Igreja », mas os da « investigação e do saber », isto é

---

62 *Ibid.*

63 *A Folha*, 23-10-1910, p. 1.

64 *Ibid.*

65 *A Folha*, 30-10-1910, p. 1.

66 *Ibid.*, Sessão N° 18, 11-7-1911.

de uma autoridade 'imanente na consciência humana, representada em cada um de nós »[67] que se traduz no sufrágio universal, no poder por delegação, que vão empolgar então os republicanos.

Francisco Correia de Lemos diria numa das primeiras sessões da Constituinte que todos tinham de « envidar esforços para [salvar] a Pátria »[68], e que era necessário que se empenhassem em tal obra « os crentes, os homens de vontade enérgica », através « das leis, pela educação e instituição de novos costumes », tudo o que havia ao dispor dos povos « para transformar numa ou mais gerações o seu modo de ser »[69]. Eram pois estes os objectivos da República : transformar o povo.

A ideia não era nova e diga-se até muito próxima da noção cristã de 'conversão'e da concepção renascentista da alquimia como «  redenção na qual participam, a igual título, o mundo do homem e a realidade da natureza »[70]. Para os republicanos claro, tratava-se de converter o país pela educação e fazer dos seus habitantes bons cidadãos. Manuel de Arriaga contava na Assembleia Constituinte a sua aventura da Suíça quando subiu a montanha utilizando o caminho de ferro de Von Pilatos. Para ele era o « esforço humano » na conquista da natureza que mais o impressionou :

> Quando atingi o cume da montanha [...] medi com o meu olhar extasiado e irrequieto o mundo a meus pés e a grandeza infinita daquele empreendimento singular : todo o meu coração, todo o meu pensamento voava para junto desse homem superior que o concebera, planeara e tivera a sorte de encontrar um povo seu irmão que o compreendeu e associou os seus capitais aos tesouros do seu saber e das suas virtudes, para, conjuntamente, engrandecerem e ilustrarem a sua pátria.[71]

Era sem dúvida este o sonho dos republicanos para Portugal, para esta 'vida nova'. Mas com que homens podia contar a República quando se dizia que « o que o país precisa[va] [era] de gente habilitada para o governar »[72] ? E, sobretudo, como se faria esta regeneração ?

As respostas eram numerosas : acabar com o clericalismo, « adoptar o que [era] nosso »[73], uma constituição equilibrada, uma segunda câmara « representante de todas as forças vivas e produtivas do país »[74], acabar com a

---

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, Sessão N° 15, 6-7-1911.

69 *Ibid.*

70 *Enciclopédia Einaudi, 18. Natureza, Esotérico, Exotérico*, Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 266.

71 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 18, 11-7-1911.

72 *Ibid.*, Sessão N° 15, 16-7-1911.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*

rotina e a burocracia nas administrações, dar-se direitos às mulheres para prepararem o carácter do cidadão, estabelecer-se um regime presidencialista e havia até mesmo quem dissesse que « o povo precisa[va] descansar »[75] !

Os meios para se alcançar a tão almejada República eram pois múltiplos e, por vezes contraditórios. Não havia, parece-nos, um consenso quanto aos recursos, e, muito provavelmente, quanto aos fins desta transformação necessária do ser português ; a família republicana era por certo mais heterodoxa do que se pensava, como aliás já o tinha sido antes da República[76] de 1870 a 1910. Todos reconheciam, como diria José de Castro, que « o […] povo não tem a alta compreensão dos seus destinos, nem uma ilustração correspondente a essa forma de governo [República puramente democrática] »[77]. Quase todos pensavam na constituição helvética e nesse povo maravilhoso a mil léguas do pobre Portugal herdado da monarquia.

Era o « tal povo atrasado » que não tinha « ilustração para compreender as mil leis que a seu belo prazer os partidos tinham promulgado »[78] durante a monarquia constitucional, que era necessário tornar republicano pela pedagogia. Sobretudo, como diria Manuel de Arriaga, era indispensável abnegar

> para sempre da falsa teoria dos individuais, quer no céu quer na terra, quer nos deuses quer nos homens, com que temos errado o bom caminho há centenas de séculos, sem nunca atingirmos o ideal do Bem[79].

Quais eram pois as vias para transformar este povo republicano ?

Para Goulart de Medeiros, o papel central cabia à família e nesta, à mulher. Para este deputado, a escola instruía os cidadãos, mas não os educava : « o professor orienta apenas o discípulo, lecciona-o sobre moral », mas não era suficiente pois que « quem forma o carácter das crianças é a família »[80]. Por isso era « preciso que positivamente se declar[assem] os direitos das mulheres, visto que realmente elas já t[inham] o mais importante de todos : preparar o carácter dos cidadãos »[81]. Tal significava, claro está, conceder-lhes também o sufrágio universal e muitos outros direitos :

---

75 *Ibid.*, Sessão N° 16, 7-7-1911.

76 Para Amadeu Carvalho Homem, « O estudo da propaganda republicana entre 1870 e 1910, coloca-nos, do princípio ao fim, o dramatismo do confronto capital entre os adeptos das metodologias de persuasão e os defensores das práticas revolucionárias. » (in *A Propaganda Republicana 1870-1910*, Coimbra : Coimbra Editora, 1990, p. 3.)

77 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 16, 7-7-1911.

78 *Ibid.*, Sessão N° 17, 10-7-1911.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, *Sessão N° 20*, 13-7-1911.

81 *Ibid.*

> Não queremos todos que a mãe portuguesa eduque os seus filhos e lhes ensine o amor que devem consagrar aos princípios republicanos ? Se queremos, como negar-lhe a libertação necessária para que ela própria veja nitidamente o sentimento democrático ?[82]

Mas o grande receio dos republicanos advinha sobretudo do facto então comentado de que a mulher, mais reaccionária, porque menos instruída, se tornasse num agente obstrutor da transformação republicana, sobretudo nos municípios rurais « dominados pelo caciquismo monárquico, que aderiu à República na sua quase totalidade, mas que tem ainda os velhos processos arraigados no espírito »[83].

Claro, a República já tinha dado à mulher portuguesa como diria António Macieira « o lugar que justamente lhe pertence »[84], ao garantir o direito de livre publicação de seus escritos, o exercício de funções públicas ; já tinha eliminado o direito de obediência da mulher ao marido, tinha-lhe dado o direito de sucessão, e até já tinha estabelecido o divórcio. Mas faltavam outros ainda : o de livre disposição do seu salário e dos bens que adquire pelo seu trabalho, o de testemunha nos actos de estado civil, o de vogal no conselho de família, etc.

Casimiro de Sá que também era republicano, argumentava por seu turno, que se deviam fazer leis atendendo « às condições especiais do país, à psicologia do povo, às suas opiniões e crenças »[85]. Mas era para a escola, e para o ensino da moral religiosa que ele se voltava ao contestar a laicidade. Partia do princípio que o grande problema do espírito português era a falta de carácter, de seriedade e de honestidade. A crise « a nossa pavorosa crise é de caracteres, é uma grandissíma crise moral »[86], e o maior « déficit há sido de boa moralidade », e era por isso « necessário ter na vida uma conducta honrada como a aquisição da ciência »[87]. Casimiro de Sá explicava que « em preceitos racionais, expostos num ensinamento bem orientado, se imprime profundamente nos espíritos o sentimento do dever e de par com ele o sentimento da honradez, da dignidade, do pundonor e do brio »[88]. Ora, para levar a cabo a « grandiosa aspiração, que constitui a base única do [...] ressurgimento nacional », só o « caminho da mais rígida moralidade »[89] era conveniente.

---

82 *Ibid.*, *Sessão N° 31*, 26-7-1911.

83 *Ibid.*, *Sessão N° 22*, 17-7-1911.

84 *Ibid.*, *Sessão N° 31*, 26-7-1911.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

88 *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, Sessão N° 31, 26-7-1911.

89 *Ibid.*

Como se vê, tanto para os republicanos como para os católicos era o indivíduo que estava em causa, e sem esta conversão interior não haveria salvação para o país.

Casimiro queria um ensino « neutral » o que significava sobretudo a recusa de um ensino ateu, não só porque era católico, mas também porque considerava que os serviços do Estado eram pagos por todos e claro está, por uma maioria católica. Os seus opositores respondiam, diga-se com pouco senso da realidade, « que nas escolas não dev[ia] ser adoptado o ensino religioso, isto porque nas escolas há filhos de outros pais que [são] livres pensadores »[90], e quando o professor ensinasse religião aos católicos « os livres pensadores nada aproveita[riam] com [aquele] ensino »[91]. Para os republicanos, ensino laico, leigo, « quer[ia] dizer que nele não se faz[ia] catequese, proselitismo »[92].

Por hora, era a mística republicana que saía vencedora dos embates com o catolicismo. Como sublinhava Brito Camacho era na instrução que o país, apesar de pobre, deveria investir. A não o fazer «a nossa obra será estéril, será inútil »[93], acrescentava profeticamente.

Foi evidentemente no terreno da instrução que os republicanos investiram logo no primeiro ano de República. Num curto espaço de tempo foram criadas perto de mil escolas : « refundiu quase todos os ramos de ensino ; mas se o que fez é muito, o que está por fazer é muitíssimo mais » afirmava Tomás da Fonseca[94]. Contavam com os professores para a educação cívica (artigo 3° do Decreto de 22 de Outubro de 1910) e com as suas prelações que deveriam inspirar-se « sempre nos sentimentos da Pátria, amor do lar, do trabalho e liberdade »[95].

A reforma da instrução primária (29 de Março de 1911) « é, como explica Rómulo de Carvalho, um documento notabilíssimo que nos colocaria ao nível dos países mais avançados no domínio da instrução, se fosse minimamente executada. »[96] Mau grado as nobres intenções de encaminhar os espíritos « para a verdade, e o amor infinito », trata-se, como diz ainda este estudioso, de « palavras comovedoras […] mas ineficazes, em que a política se

---

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 4-9-1911.

94 *Ibid.*

95 *Decreto de 22 de Outubro de 1910*, artigo 3°.

96 P. 665.

torna religião, e os políticos apóstolos »[97]. Ficou-se pelas intenções e ao que parece só a educação moral não ficaria no papel[98].

No entanto aquilo que Jacinto Nunes apelidava « clerofobia »[99] vai, a partir de 1914 enveredar por uma atitude mais pacífica. Começou a sentir-se que os republicanos tinham sido demasiado radicais « ao tratarem a igreja como se fosse uma associação de malfeitores » porque quiseram fazer da República « o Estado mais adiantado do mundo em matéria religiosa como se tudo o mais fosse jesuita, reaccionário, retrógado »[100]. Para este deputado a República não se tinha aproveitado das « confissões religiosas como importantes forças sociais » e os católicos que eram maioritários no país, eram um adversário de peso para os republicanos. Não se atendeu pois à psicologia do povo – como já o tinha afirmado a Igreja – e só se tinha escutado « a voz da Associação do Registo Civil »[101].

Mau grado a argumentação jurídica de Alberto Xavier que lembraria que o Código Penal de 1886 (artigos 130° e 135°) proibia a qualquer cidadão de apostatar ou renunciar publicamente à religião católica, ou que em conformidade com a carta constitucional de 1826 só à religião católica era permitido culto em edifícios com forma exterior de templo, a separação era considerada cada vez mais ofensiva para o país. A pacificação não tardaria. Com a Primeira Grande Guerra e a entrada do país no conflito, em 1916, a unidade nacional vai desboroar-se. Doravante as respostas ditatoriais ocupam o terreno de uma crise cujas origens são para muitos o abandono das certezas, das tradições e do espírito cristão e latino do país. Em 1918 a ditadura sidonista entra decisivamente nesta via e o *ralliement* operado na Igreja permitirá um diálogo cada vez mais próximo com o poder. Nas vésperas da revolução de Maio de 1926 as relações entre os republicanos e os católicos eram quase normais. A Igreja renascia como dizia Cerejeira e é através de um homem – António de Oliveira Salazar – cuja matriz ideológica é o catolicismo, que o país enveredará por uma ditadura corporatista. Neste, uma vez mais, virá à ribalta o problema do modelo moral capaz de congregar pela regeneração ou pela força a família portuguesa. Neste também se vai estabelecer um decálogo, um

---

97 *Ibid.*, p. 667.

98 Diz Rómulo de Carvalho : « Não faltaram à I República os homens esforçados de quem se esperaria nos legasse melhor imagem da sua acção governativa. Vítimas dos seus vícios políticos e das circunstâncias por suas mesmas atitudes criadas, conduziram o país por uma via de instabilidade de tal modo permanente e angustiosa que o fizeram desembocar na mais indesejada das situações, a da mão pesada que reprime e exige. Fora até por vezes os próprios governantes republicanos a recorrerem a meios que nada tinham de democráticos, em tudo semelhantes aos que vieram a ser repetidos no regime ditatorial que se lhe seguiu, como seja a vigilância apertada sobre a ideologia política dos funcionários públicos » (*op. cit.*, p. 703.)

99 Sessão de 11-3-1914.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*

evangelho (o do Estado Novo) que virá substituir, em grande parte, o antigo evangelho da primeira República.

Mas quem mais logrará por certo com as lições da História serão os homens da abertura democrática de 1974, que olharão a Igreja como uma força social incontornável, abstendo-se assim de criar atritos entre o sagrado e o profano.

***José DA COSTA***
***doctorant Paris IV- Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT-Portugal)***

# *L'école publique italienne est-elle laïque ?*

L'ARTICLE 3 de la Constitution italienne prévoit que tous les citoyens ont une même dignité sociale et sont égaux devant la loi sans distinction de religion[1]. Mais dans la pratique est-ce vrai ? En effet, les citoyens ayant choisi une religion différente de la religion catholique et ceux n'ayant aucune appartenance religieuse font l'objet d'une discrimination dans différents domaines : enseignement de la religion catholique à l'école, exposition du crucifix dans les édifices publics[2], temps consacré par la radio et la télévision publiques au Pape[3]…

Nous nous interrogeons ici sur la question de savoir si l'école publique italienne au sein de laquelle l'enseignement de la religion catholique est prévu et le crucifix exposé peut être considérée aujourd'hui comme laïque.

Pour bien comprendre le contexte dans lequel une telle question se pose, il convient de présenter tout d'abord l'évolution des relations entre l'État italien et l'Église catholique. En 1870, l'occupation de Rome et la disparition des États pontificaux marquent l'achèvement de l'unification italienne et le début d'une longue période de crise entre le Saint-Siège et l'État italien. Pour résoudre la « question romaine », la « Loi des Garanties » est adoptée le 13 mai 1871. Cette loi règle unilatéralement les relations entre l'État italien et l'Église catholique en reconnaissant une série de garanties destinées à assurer la liberté

---

1 Aux termes de l'article 3, alinéa 1er, de la Constitution : « Tous les citoyens ont une même dignité sociale et sont égaux devant la loi, sans distinction de sexe, de race, de langue, de religion, d'opinions politiques, de conditions personnelles et sociales. »

2 Voir l'importante décision de la Corte di Cassazione, Sezione IV penale, du 1er mars 2000, n. 439, « Foro italiano », 2000, II, 521.

3 Voir par exemple *Invadenze clericali (tante piccole prevaricazioni)*, http://www.uaar.it/laicita/invadenze_clericali/, dernière mise à jour 18 décembre 2004.

d'action du Saint-Siège[4]. Mais avec l'encyclique « *Ubi nos* », le Pape rejette cette loi[5], lance l'excommunication contre ceux qui ont spolié le Saint-Siège et refuse tout contact avec l'État italien. Il faut attendre 1929 pour que la période de crise entre l'État italien et le Saint-Siège prenne fin. Le 11 février 1929, le Cardinal Pietro Gasparri, secrétaire d'État et Benito Mussolini, chef du gouvernement italien signent les Accords du Latran qui sont constitués de trois documents. Tout d'abord, un Traité diplomatique aux termes duquel l'État italien renonce à sa souveraineté sur le territoire du Vatican et le Pape renonce à son pouvoir temporel et reconnaît le royaume d'Italie avec Rome pour capitale. Ensuite, un Concordat qui règle les relations entre l'État italien et l'Église catholique et qui prévoit notamment l'enseignement obligatoire de la religion catholique dans les établissements scolaires publics. Enfin, une Convention financière ayant pour objet de dédommager le Saint-Siège des pertes subies en raison de l'annexion de ses États. Ces Accords reconnaissent et réaffirment le principe posé par l'article 1^er^ du Statut Albertin de 1848, selon lequel la religion catholique est la seule religion de l'État italien[6]. Ce qui pose le problème de la neutralité de l'État en matière religieuse. La Constitution italienne de 1948 donne naissance à un nouveau système caractérisé par les principes d'égalité, de liberté, de pluralisme et de laïcité. Cependant elle fait référence aux Accords du Latran dans son article 7, aux termes duquel : « *L'État et l'Église catholique sont, chacun dans son domaine particulier, indépendants et souverains. Leurs relations sont réglées par les pactes du Latran. Les modifications de ces pactes, acceptées par les deux parties, n'exigent aucune procédure de révision constitutionnelle* »[7]. Il y a une contradiction évidente entre l'article 7 et l'article 3 de la Constitution que nous avons cité plus haut et qui prévoit que tous les citoyens ont une même dignité sociale et sont égaux devant la loi sans distinction de religion. Il y a également une contradiction entre l'article 7 et l'article 8 de la Constitution aux termes duquel toutes les confessions religieuses sont également libres devant la loi. En effet, l'article 7 donne à la religion catholique une nette préférence au regard des autres religions. Il est donc difficile de dire que le principe de laïcité s'est pleinement imposé dans le système italien avec l'entrée

---

4 L'État italien garantit au Pape tous les honneurs réservés aux souverains et il reconnaît l'inviolabilité de sa personne. Il lui reconnaît la possession des palais du Vatican et du Latran et de la villa de Castel Gandolfo et une dotation d'environ trois millions de lires par an.

5 Pour le Pape, cette loi qui est susceptible d'être abrogée par une autre loi ordinaire ne présente aucune garantie de stabilité.

6 Aux termes de l'article 1er du Statut Albertin du 4 mars 1848 : « La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi ». Aux termes de l'article 1er du Traité entre le Saint Siège et l'Italie du 11 février 1929 : « L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo 1 dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato ».

7 La rédaction de cet article est l'œuvre de la Curie romaine. Elle a été acceptée au nom de la nécessité de la paix religieuse. Comme certains auteurs l'ont souligné, cet article en dit trop ou pas assez et rend le conflit entre l'État italien et l'Église catholique inévitable.

en vigueur de la Constitution dans laquelle, d'ailleurs, on ne trouve pas le terme « laïque »[8]. Après des négociations difficiles, un « Nouveau concordat » est signé le 18 février 1984 à Villa Madama par le Cardinal Agostino Casaroli, secrétaire d'État et le Président du Conseil des Ministres de la République italienne Bettino Craxi. Avec le « Nouveau Concordat », la religion catholique n'est plus la seule religion de l'État italien[9] et son enseignement dans les écoles publiques devient officiellement facultatif. Il faut attendre deux décisions de la Cour Constitutionnelle italienne de 1989 et 1991, portant sur l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques, pour que le principe de laïcité soit proclamé « principe suprême » du système constitutionnel italien[10]. Enfin rappelons que Rome est à la fois la capitale de l'État italien et le siège de la religion catholique et que cette réalité géographique a une influence considérable sur les relations qu'entretiennent l'État italien et l'Église catholique.

## L'enseignement de la religion catholique au sein de l'école publique italienne

L'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques italiennes est depuis le « Nouveau Concordat » de 1984 facultatif mais cela n'a pas toujours été le cas. L'histoire de cet enseignement commence avec la loi Casati du 13 novembre 1859 (n. 3725), antérieure à l'Unité italienne, qui réglemente l'instruction publique dans l'État de Piémont-Sardaigne. Cette loi prévoit le caractère obligatoire de l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques avec la possibilité pour les non catholiques d'en être dispensés. Après l'Unité, cette loi est étendue avec quelques modifications à tout le territoire, mais une circulaire du Ministre de l'Instruction publique de septembre 1870 précise que l'enseignement de la religion catholique n'est

---

8 Toutefois la laïcité, sous forme de libre exercice de tous les cultes, découle des articles 8 et 19 de la Constitution. Aux termes de l'article 8 : « Toutes les confessions religieuses sont également libres devant la loi. Les confessions religieuses autres que la confession catholique ont le droit de s'organiser selon leurs propres statuts, pourvu qu'ils ne soient pas en contradiction avec les dispositions juridiques italiennes. Leurs relations avec l'État sont réglées par la loi sur la base d'ententes avec les représentants de chaque confession. ». Aux termes de l'article 19 : « Chacun a le droit de professer librement sa propre foi religieuse, sous n'importe quelle forme, individuelle ou collective, de faire de la propagande pour sa foi ou d'en exercer le culte en privé ou en public, pourvu qu'il ne s'agisse pas de rites contraires aux bonnes mœurs ».

9 « Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano » : Point n. 1 du Protocole additionnel, Loi du 25 mars 1985, n. 121 *Ratifica ed esecuzione dell'accordo con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modifiche al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede*, « Gazzetta Ufficiale », 10 avril 1985, n. 85.

10 Corte Costituzionale 11-12 avril 1989 n. 203 : « I valori richiamati concorrono, con altri (…), a strutturare il principio supremo della laicità dello Stato, che è uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica. Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale », http://www.cortecostituzionale.it. Corte Costituzionale 11-14 janvier 1991 n. 13 : http://www.cortecostituzionale.it

assuré qu'à la demande expresse des familles. Avec la loi Coppino du 15 juillet 1877 (n. 3961), qui prévoit l'instruction obligatoire pour les enfants de 6 à 9 ans, l'enseignement de la religion catholique disparaît de la liste des matières obligatoires et l'enseignement des « premières notions des devoirs de l'homme et du citoyen » est introduit. Un changement radical s'opère avec la réforme Gentile de 1923 (Décret du Roi 1^er^ octobre 1923 n. 2185) qui prévoit que l'enseignement de la doctrine chrétienne est le fondement et le couronnement de l'instruction élémentaire. Une dispense est prévue pour les enfants dont les parents déclarent vouloir s'occuper personnellement de cet enseignement. Le Concordat de 1929 reprend l'expression utilisée dans le texte de 1923 « fondement et couronnement » et affirme que l'Italie considère que l'école publique a pour fondement et couronnement l'enseignement de la doctrine chrétienne selon la forme reçue de la tradition catholique [11]. L'enseignement obligatoire de la religion catholique, qui n'était jusqu'alors prévu qu'à l'école élémentaire, est étendu aux établissements du second degré. Cet élargissement se fonde sur le principe visé à l'article 1^er^ du Traité selon lequel la religion catholique est la seule religion de l'État italien. Le « Nouveau Concordat » de 1984 affirme que l'État italien reconnaît la valeur de la culture religieuse et tient compte du fait que les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien. L'État continue à assurer l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques non universitaires de tous ordres et de tous degrés. Les élèves peuvent choisir de suivre ou de ne pas suivre cet enseignement sans que cela puisse donner lieu à une quelconque forme de discrimination. Avec le « Nouveau Concordat », l'enseignement de la religion catholique devient donc facultatif mais il faut également préciser qu'il est étendu aux écoles maternelles[12].

Mais dans la pratique, il est difficile d'affirmer que la possibilité de choisir entre suivre un tel enseignement et ne pas le suivre est effectivement

---

11 Aux termes de l'article 36 du Concordat du 11 février 1929 : « L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consente che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato. Tale insegnamento sarà dato a mezzo di maestri e professori, sacerdoti e religiosi approvati dall'autorità ecclesiastica, e sussidiariamente a mezzo di maestri e professori laici, che siano a questo fine muniti di un certificato di idoneità da rilasciarsi dall'ordinario diocesano. La revoca del certificato da parte dell'ordinario priva senz'altro l'insegnante della capacità di insegnare. Pel detto insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non saranno adottati che i libri di testo approvati dalla autorità ecclesiastica ».Voir également la loi du 5 juin 1930 n. 824 relative à l'*Insegnamento religioso negli istituti medi d'istruzione classica, scientifica, magistrale, tecnica ed artistica*, « Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana », 28 juin 1930, n. 150.

12 Aux termes de l'article 9.2. du Nouveau Concordat du 18 février 1984 : « La Repubblica Italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori, è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi di detto insegnamento. All'atto dell'iscrizione gli studenti o i loro genitori eserciteranno tale diritto, su richiesta dell'autorità scolastica, senza che la loro scelta possa dar luogo ad alcuna forma di discriminazione. » Voir également le point n. 5 du Protocole additionnel, Loi du 25 mars 1985, n. 121, cit.

garantie en raison des problèmes que rencontrent les élèves qui souhaitent en être dispensés[13]. En vertu de deux circulaires du Ministère de l'Instruction publique de 1989, ces derniers peuvent suivre des activités scolaires alternatives –mais certaines écoles ne les organisent pas en raison des coûts pesant sur leur budget et en raison des difficultés rencontrées pour regrouper plusieurs classes–, consacrer l'heure de religion à l'étude et/ou à la recherche individuelles avec l'assistance du personnel enseignant –mais les enseignants ne sont pas toujours disponibles car ils s'occupent d'autres classes– et enfin ne suivre aucune activité[14]. Dans une décision de 1991, la Cour Constitutionnelle a affirmé que parmi les possibilités offertes aux élèves qui ne suivaient pas le cours de religion, devait figurer également la possibilité de sortir de l'école[15]. Ce qui dans la pratique est difficilement applicable pour les plus jeunes. Il serait plus simple de placer l'heure de religion au début ou à la fin des cours pour que les élèves puissent arriver plus tard ou repartir plus tôt mais cette solution risque de se heurter à l'opposition de l'Église qui craint que la participation à ce cours ne s'effondre[16]. Les difficultés d'organisation touchant ceux qui ne veulent pas suivre le cours de religion remettent en cause, dans la pratique, le caractère facultatif de cet enseignement. En août 2005, le quotidien « La Repubblica » a publié les chiffres communiqués par le Ministère de l'Instruction publique concernant l'évolution de la participation des élèves aux cours de religion. Le nombre des élèves dans les établissements du second cycle du second degré ne suivant pas ce cours a triplé ces dernières années : ils étaient 11,7% en 2001-2002 et 37,6% en 2004-2005. En 2004-2005, 9,7% des élèves ne suivaient pas le cours de religion à l'école maternelle, 6,1% à l'école élémentaire et 11,2% dans les établissements du premier cycle de l'enseignement secondaire[17]. Le taux de participation au cours de religion diminue avec l'âge et il est en général moins élevé dans les régions du Nord de l'Italie que dans celles du Centre-Sud à l'exception du Latium.

L'étude de l'enseignement de la religion catholique au sein des écoles publiques italiennes nous amène à nous interroger sur le statut juridique des professeurs de religion. Leur statut a été réglementé pendant de nombreuses

---

13 Voir par exemple *Comunicato stampa Centro romano per la difesa dei diritti nella scuola*, août 2005, http://www.arpnet.it/laisc/

14 Circulaires n. 188 du 25 mai 1989 et n. 189 du 29 mai 1989 du Ministero della Pubblica Istruzione : http://www.edscuola.it/archivio/norme/circolari/cm189_89.html

15 Corte Costituzionale 11-14 janvier 1991 n. 13, cit.

16 Voir par exemple *Ora di religione*, http://www.uaar.it/documenti/laicita/03prnt.html, dernière mise à jour 17 janvier 2005. Voir également Erminia Acri, *L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche*, http://www.lastradaweb.it/viewarticoli.php?id=568, 10 septembre 2003.

17 Salvo Intravaia, *Religione, sempre meno studenti*, « La Repubblica », 11 août 2005, p. 14 ; Francesco Merlo, *Fuga dall'ora di religione*, « La Repubblica », 12 août 2005, p. 17.

années par la loi du 5 juin 1930 (n. 824)[18]. Celle-ci prévoyait que les cours de religion étaient assurés par des prêtres et des religieuses, les enseignants laïcs n'étant choisis qu'à titre subsidiaire. En 1984 le critère de subsidiarité a été éliminé et aujourd'hui de nombreux laïcs enseignent cette matière. La loi de 1930 prévoyait également que le contrat de ces professeurs devait être renouvelé chaque année. Différentes propositions de loi ont été déposées pour introduire un nouveau statut juridique des professeurs de religion[19] et en 2003 une loi a été adoptée pour mettre fin à leur situation précaire[20]. Les professeurs de religion sont choisis par l'autorité ecclésiastique – qui juge leur aptitude à enseigner cette matière[21] – et ils sont payés par l'État. Le fait que l'État verse un salaire à des personnes sur lesquelles il ne peut exercer aucun contrôle est critiquable. L'enseignement de la religion catholique étant facultatif, le nombre des professeurs est donc lié aux demandes de ceux qui souhaitent le suivre. Même un seul élève par classe peut justifier la présence d'un professeur de religion. Il apparaît donc clairement que le nombre de ces professeurs ne suit pas le rapport enseignants-élèves valable pour tous les autres professeurs de l'école publique qui ont des classes d'environ trente élèves. Le mécanisme introduit par la loi de 2003 prévoit que si l'Evêque territorialement compétent considère – et sa décision est inattaquable – que ces professeurs ne sont plus à même d'enseigner la religion catholique, il pourra exiger que ce cours leur soit retiré. Mais puisqu'ils sont titulaires d'un contrat à durée indéterminée avec l'État, ce dernier devra leur donner une autre matière à enseigner, cette fois-ci obligatoire (article 4, alinéa 3 de la loi de 2003)[22]. Ils occuperont ainsi le poste d'un professeur qui est normalement

---

18 Loi du 5 juin 1930 n. 824 relative à l'*Insegnamento religioso negli istituti medi d'istruzione classica, scientifica, magistrale, tecnica ed artistica*, cit.

19 Ce n'est qu'en 1999 que la Cour Constitutionnelle italienne s'est prononcée pour la première fois sur la question du statut juridique des professeurs de religion : Corte Costituzionale 22 juillet 1999, n. 343, http://cortecostituzionale.it; Corte Costituzionale 22 octobre 1999, n. 390, « Il diritto ecclesiastico », P. II – 2000, p. 191 et s.

20 Loi du 18 juillet 2003, n. 186, *Norme sullo stato giuridico degli insegnanti di religione cattolica degli istituti e delle scuole di ogni ordine e grado*, « Gazzetta Ufficiale », 24 luglio 2003, n. 170. Le premier concours a eu lieu et des centaines de professeurs de religion ont été titularisés alors que des enseignants d'autres matières qui ont passé d'autres concours sont toujours dans une situation précaire : Marcello Vigli, *I privilegi dei prof di religione*, Primo rapporto sulla laicità, Critica liberale, edizioni Dedalo, gennaio 2005, p. 21 et 22.

21 Selon certains, l'Église a des privilèges qui portent atteinte aux droits à la liberté et à l'égalité des citoyens : voir par exemple Pasquale Colella, *Notazioni critiche in tema di tutelabilità dei diritti spettanti agli insegnanti di religione cattolica nelle scuole pubbliche*, « Corriere Giuridico » n. 7/2005, p. 985 et s. Voir également Corte di Cassazione, sezione lavoro, 24 février 2003, n. 2803, « Corriere Giuridico », n. 2/2004, p. 190 et s. avec une note de Pasquale Colella, *Diritti dei cittadini e Concordato. Osservazioni sulla legittimità della revoca dell'idoneità all'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche*, « Corriere Giuridico », n. 2/2004, p. 194 et s.

22 Aux termes de l'article 4, alinéa 3 de la loi du 18 juillet 2003 : « L'insegnante di religione cattolica con contratto di lavoro a tempo indeterminato, al quale sia stata revocata l'idoneità, ovvero che si trovi in situazione di esubero a seguito di contrazione dei posti di insegnamento, può fruire della mobilità professionale nel comparto del personale della scuola, con le modalità previste dalle disposizioni vigenti e subordinatamente al possesso dei requisiti prescritti per l'insegnamento richiesto, ed ha altresì titolo a partecipare alle procedure di

sélectionné par le biais d'un concours spécifique, créant ainsi une différence de traitement entre les professeurs de religion « reclassés » et les autres professeurs. La loi de 2003 semble introduire aux côtés du recrutement classique des enseignants de l'école publique par le biais de concours sélectifs, un recrutement parallèle. Certains poussent le raisonnement très loin et imaginent que l'Église pourrait chaque année décider de demander que les enseignants de religion soient remplacés par de nouveaux enseignants obligeant ainsi l'État à replacer les anciens. Le recrutement du personnel de l'École publique pourrait ainsi se retrouver entre les mains de l'Église catholique[23].

## La présence des crucifix dans les salles de classe

Deux questions se posent quant à la présence des crucifix dans les salles de classe. Tout d'abord existe-t-il un ou plusieurs textes législatifs ou réglementaires qui l'imposent ? Et en cas de réponse affirmative, ces textes sont-ils compatibles avec les principes reconnus par la Constitution ? Deux décrets de 1924 et de 1928, remontant à l'époque fasciste, prévoient que les écoles publiques doivent exposer le crucifix[24]. Mais ces textes sont-ils toujours en vigueur ? Pour certains la réponse est affirmative et il existe donc une obligation d'exposer le crucifix dans les salles de classe. C'est en effet ce qui ressort d'un avis du Conseil d'État rendu en 1988[25], d'une note et d'une directive du Ministre de l'Instruction publique datant de 2002[26] et également d'une décision du Tribunal administratif régional pour la Vénétie de mars 2005[27]. D'autres pensent au contraire que

---

diversa utilizzazione e di mobilità collettiva previste dall'articolo 33 del decreto legislativo 30 marzo 2001, n. 165 ».

23 Maria Mantello, *A breve la clericalizzazione della scuola*, http://www.arpnet.it/laisc/Immissioneinruolodegliinsegnantidireligionecattolica.htm, 2003.

24 Décret du Roi 30 avril 1924, n. 965 *Ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media* (article 118) : « Gazzetta Ufficiale », 25 giugno 1924, n. 148. Décret du Roi 26 avril 1928, n. 1297 *Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare* (article 119) : « Gazzetta Ufficiale », 19 luglio 1928, n. 167.

25 Avis du Conseil d'État du 27 avril 1988 n. 63 : http://www.filodiritto.com/diritto/pubblico/ecclesiastico/parereconstato63-1988.htm: « Conclusivamente, quindi, poiché le disposizioni di cui all'art. 118 del R.D. 30 aprile 1924, n. 965 e quelle di cui all'allegato C del R.D. 26 aprile 1928, n. 1297, concernenti l'esposizione del Crocifisso nelle scuole, non attengono all'insegnamento della religione cattolica, né costituiscono attuazione degli impegni assunti dallo Stato in sede concordataria, deve ritenersi che esse siano tuttora legittimamente operanti ».

26 Direttiva 3 ottobre 2002, Prot. n. 2666 et Nota 3 ottobre 2002, Prot. n. 2667, Oggetto : *Esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche*, http://www.uaar.it/laicita/crocifissi/02c.html. La note s'appuie sur l'avis du Conseil d'État du 27 avril 1988 n. 63, cit. La directive prévoit notamment que le Département compétent du Ministère de l'Instruction, de l'Université et de la Recherche veillera à ce que les chefs d'établissement exposent le crucifix dans les salles de classe.

27 Tribunale amministrativo regionale per il Veneto, sezione III, 22 marzo 2005, n. 1110, « Il foro italiano », 2005, 329 : « L'art. 118 r.d. 30 aprile 1924 n. 965 e l'art. 119 r.d. 26 aprile 1928 n. 1297, tab. C, che prevedono la presenza del crocifisso nelle aule scolastiche, sono disposizioni regolamentari tuttora in vigore, non essendo state abrogate, né espressamente né implicitamente, da successive norme di rango costituzionale, legislativo ovvero regolamentare ». Voir la note de Nicola Fiorita, *Se il crocefisso afferma e conferma la laicità dello Stato : paradossi e sconfinamenti di una sentenza del Tar Veneto*, « Il foro italiano », 2005, 440 et s.

ces textes ont été implicitement abrogés à la suite de l'entrée en vigueur de la Constitution de 1948 et du Concordat de 1984. C'est ce qui ressort notamment d'une décision rendue par un juge du Tribunal de l'Aquila en 2003, dans laquelle celui-ci ordonnait que le crucifix soit retiré des murs d'une école maternelle et élémentaire[28]. Certains auraient aimé que la Cour Constitutionnelle prenne clairement position sur ce point mais elle ne l'a pas fait[29].

Même si l'on considère que ces textes sont toujours en vigueur et qu'ils imposent l'exposition du crucifix dans les écoles publiques, se pose alors la question de leur compatibilité avec les principes d'égalité entre les religions, de liberté religieuse et de laïcité reconnus par la Constitution. La religion catholique bénéficie d'un privilège car elle est la seule confession religieuse dont le symbole est exposé sur les murs des écoles. Les autres confessions qui ont elles aussi leurs symboles sont traitées de façon différente et le principe d'égalité entre les diverses religions n'est donc pas respecté. Par ailleurs, on impose aux élèves un symbole religieux à un âge où se forme leur conscience individuelle et où ils peuvent être facilement conditionnés. Le principe de liberté religieuse n'est pas non plus respecté. Enfin si l'État choisit de mettre sur les murs des écoles publiques un symbole d'une des nombreuses confessions religieuses, il n'est plus impartial et le principe de laïcité est remis en cause[30]. Il est intéressant de connaître les arguments de ceux qui défendent la présence

---

28 Tribunale di L'Aquila 23 octobre 2003, Giudice Montanaro, « Corriere Giuridico » n. 2/2004, p. 223 : « L'esplicita abrogazione del principio della religione cattolica come religione di Stato, contenuta nel punto 1, in relazione all'art. 1, del Protocollo addizionale agli Accordi di modifica del Concordato del 1929, ha sicuramente introdotto un nuovo assetto normativo che si pone in contrasto insanabile con la disciplina (scolastica e non) che impone l'esposizione del crocifisso. Per quanto l'accordo di revisione del 1984 non contenga alcun riferimento esplicito all'affissione del crocifisso, assorbente è il rilievo che i provvedimenti che ciò prescrivono, peraltro di rango secondario, in quanto intimamente legati al principio della religione di Stato, debbano ritenersi abrogati ». Dans cette affaire, Adel Smith, président de l'*Unione dei Musulmani d'Italia*, avait demandé que le crucifix soit retiré des murs de l'école où deux de ses enfants étaient scolarisés. Dans le monde politique, beaucoup ont condamné cette décision (catholiques et laïques de droite comme de gauche). Pour certains, le débat très animé qui a suivi cette décision était lié au comportement, considéré comme extrême, du demandeur plutôt qu'à la décision elle-même. Le Tribunal de l'Aquila s'est ensuite déclaré incompétent au profit du Tribunal administratif régional et il a annulé l'ordonnance du juge Montanaro : Tribunale di L'Aquila, 19 novembre 2003, « Corriere Giuridico », n. 2/2004, p. 226 et s. Cette affaire a été reprise dans la presse française avec parfois une certaine ironie dans le choix des titres : « *L'Italie sommée de faire une croix sur le crucifix en classe* » (Eric Jozsef, « Libération », 28 octobre 2003), « *Le chemin de croix de la laïcité italienne* » (Eric Jozsef, « Libération », 1er-2 novembre 2003, p. 9). Voir également Sergio Lariccia, *Garanzie e limiti della giustizia italiana per l'attuazione del principio di laicità*, http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/lariccia.html, 23 décembre 2004 et Raffaele Botta, *L'esposizione del crocifisso tra « non obbligo » e divieto*, « Corriere Giuridico » n. 8/2005, p. 1076.

29 Corte Costituzionale 15 décembre 2004, n. 389, « Corriere Giuridico » n. 8/2005, p. 1072 et s. ; note de Raffaele Botta, *L'esposizione del crocifisso tra « non obbligo » e divieto*, p. 1074 et s. Voir également Francesco Rimoli, *Ancora sulla laicità : ma la Corte non vuole salire sulla croce…* , http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/rimoli_20050125.html, 25 janvier 2005 et Stefano Ceccanti, *Costituzionale. La sentenza di fatto se ne lava le mani*, « Il Riformista », 16 décembre 2004.

30 Giovanni Di Cosimo, *Scuole pubbliche e simboli religiosi*, http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/dicosimo.html, 31 mars 2004. Voir également Nicola Fiorita – Luciano Zannotti, *La resistibile ascesa del crocifisso*, Primo rapporto sulla laicità, Critica liberale, Edizioni Dedalo, janvier 2005, p. 28 et 44 : la laïcité doit être entendue comme liberté, pluralisme et neutralité.

du crucifix dans les écoles et dans les autres établissements publics. Selon eux, le crucifix aurait une valeur historique, culturelle et identitaire pour les italiens. Sa présence ne serait donc pas contraire au principe suprême de laïcité de l'État[31]. C'est ce qui ressort de la décision du Tribunal administratif régional pour la Vénétie citée précédemment[32]. Cet argument est tout à fait discutable car le crucifix est avant tout un symbole religieux. Par ailleurs on ne peut faire abstraction du fait que l'Italie devient de plus en plus une société multiculturelle et qu'il y a de nombreux élèves qui ne se reconnaissent pas dans ce symbole.

Nous avons étudié deux points, l'enseignement de la religion catholique et la présence du crucifix au sein de l'école publique italienne, qui conduisent à s'interroger sur le caractère laïc de cette dernière. Il convient d'insister sur le fait qu'il existe une différence entre ces deux points puisque l'enseignement de la religion n'est pas imposé à tous alors que l'exposition du crucifix l'est. Des solutions différentes doivent donc être trouvées. Pour l'enseignement de la religion catholique, il faut s'assurer que dans la pratique il reste bien facultatif. Cela passe obligatoirement par l'existence d'activités alternatives que les écoles doivent organiser pour ceux qui souhaitent les suivre- si ce n'est pas le cas les parents et les élèves ont le droit d'exiger qu'elles le fassent - et par le choix de placer l'heure de religion au début ou à la fin des cours pour ceux qui souhaitent ne suivre aucune activité. Pour la présence du crucifix, deux possibilités s'offrent à l'État, soit il expose tous les symboles religieux soit il n'en expose aucun. Mais ce n'est que dans le deuxième cas qu'il sera totalement neutre et véritablement laïc[33].

***Caroline SAVI***
***Université Paris X - Nanterre***

31 Il lui est même attribué une signification universelle, voir par exemple l'avis du Conseil d'État du 27 avril 1988 n. 63, cit. : « (…) il Crocifisso o, più semplicemente, la Croce, a parte il significato per i credenti, rappresenta il simbolo della civiltà e della cultura cristiana, nella sua radice storica, come valore universale, indipendente da specifica confessione religiosa ». Voir également Orazio Auriemma, *Il Crocifisso può restare nelle aule scolastiche*, http://www.diritto.it/articoli/diritto_scolastico/auriemma.pdf, 19 novembre 2004. En sens contraire, voir par exemple Gabriella Galante, *Piccole note sul crocifisso nelle aule scolastiche*, http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/galante.html, 12 octobre 2004.

32 Tribunale amministrativo regionale per il Veneto, sezione III, 22 marzo 2005, n. 1110, cit.

33 Francesco Rimoli, *Laicità e multiculturalismo, ovvero dei nodi che giungono sempre al pettine…*, http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/rimoli.html, 6 mars 2004. Voir également Nicola Fiorita – Luciano Zannotti, *La resistibile ascesa del crocifisso*, cit., p. 44 : « (…) una equiparazione verso l'alto (la laicità cosiddetta per addizione) (…) ; oppure (…) una equiparazione verso il basso (la laicità cosiddetta per sottrazione) » et Tribunale di L'Aquila 23 ottobre 2003, cit., p. 225 : « L'imparzialità dell'istituzione scolastica pubblica di fronte al fenomeno religioso deve realizzarsi attraverso la mancata esposizione di simboli religiosi piuttosto che attraverso l'affissione di una pluralità, che peraltro non potrebbe in concreto essere tendenzialmente esaustiva e comunque finirebbe per ledere la libertà religiosa negativa di coloro che non hanno alcun credo ».

# *D'une rive à l'autre du Tibre : la laïcité en perspective de longue durée*

> *6. .[...] Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique d'une cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses. Enfin, le pouvoir civil doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien commun de la société, ne soit jamais lésée, de manière ouverte ou occulte, pour des motifs religieux et qu'entre eux aucune discrimination ne soit faite*[1].

CE SONT DES ÉNONCÉS PRÉCIS de la déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse.

On connaît cependant la situation de l'enseignement religieux sur l'autre rive du Tibre, en Italie. Or, sans vouloir relancer le débat légitime sur la conformité constitutionnelle des lois légalement approuvées par une large majorité du parlement italien[2] permettant le financement indirect des écoles privées et instituant un régime à mi-chemin entre celui de la « loi Bérangé » et celui de la « loi Debré », j'insisterai seulement sur deux données concernant la situation de l'enseignement catholique dans les écoles de l'État italien.

1 *Declaratio de libertate religiosa, Dignitatis humanae : Si attentis populorum circumstantiis peculiaribus uni communitati religiosae specialis civilis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuitur, necesse est ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscatur et observetur. Denique a potestate civili providendum est, ne civium aequalitas iuridica, quae ipsa ad commune societatis bonum pertinet, unquam sive aperte sive occulte laedatur propter rationes religiosas, neve inter eos discriminatio fiat.*

2 V. les arrêtés ministériels n. 261 du 8 juin 1998 et n. 279 du 19 novembre 1999, auxquels a fait suite la loi n. 62 du 10 mars 2000 ; les lois budgétaires n. 299 du 27 décembre 2002 (art.2, al. 7) et n. 350 du 24 décembre 2003 (art. 3, al. 101), ainsi que l'arrêté ministériel de l'Éducation nationale du 28 juillet 2005. L'arrêté n. 76. du 15 avril 2005 (art. 1 al. 5) établit que l'inscription est gratuite seulement dans les écoles de l'État.

D'abord, grâce aux politiques des trois ministres démochrétiens Falcucci, Galloni et Mattarella, ainsi qu'à la jurisprudence du Conseil d'État, l'obligation faite *en droit* entre 1985 et 1990 aux élèves non catholiques d'âge compris entre onze et dix-huit ans de rester enfermés dans l'école pendant les heures du cours de religion catholique[3] et souvent, encore aujourd'hui, *en fait* contraints d'y assister. Deuxièmement, je voudrais rappeler le statut des enseignants de religion catholique, légalisé par une loi[4] très demandée par les évêques italiens.

Cela relève d'ailleurs de la chronique de ces jours-ci, après le résultat d'un référendum du 12 juin dernier sur le statut juridique de l'embryon et ses éventuelles utilisations – obtenu grâce à ce qu'un historien catholique de la taille de Pietro Scoppola a présenté comme une évidente immixtion de l'Église dans la vie politique de la République –, que toutes les questions longtemps disputées sont à nouveau agitées : à partir du statut concordataire des relations entre l'État et l'Église, jusqu'aux problèmes relatifs aux modalités de financement du clergé et des institutions catholiques[5], au traitement fiscal de celles-ci[6], à l'exposition du crucifix dans les lieux publics[7], à la législation matrimoniale et bioéthique, au pouvoir médiatique de l'Église. Ce qui a constitué

---

3 À ce sujet v. N. Pagano, *Religione e libertà nella scuola. L'insegnamento della religione cattolica dallo Statuto albertino ai giorni nostri*, Claudiana, Turin 1990, pp. 127-140.

4 Loi n. 186 du 18 juillet 2003.

5 La loi en question (n. 222 du 20 mai 1988) a été pensée selon le modèle allemand du financement des religions reconnues par l'État par l'affectation de la part des contribuables du 8‰ de l'impôt sur le revenu (les contribuables peuvent aussi décharger de leur impôt sur le revenu jusqu'à une valeur de 1000 euros offerts en donation à l'Église ou aux autres associations signataires d'ententes reconnues par l'État). Cela a permis, d'une façon inattendue, que l'Église catholique dispose d'un financement annuel largement supérieur à celui que lui virait directement l'État d'après les accords de 1929. Or, il faut aussi signaler que l'article 47 de la loi permet à l'État et à l'Église catholique de disposer (d'après les pourcentages respectivement obtenus parmi les contribuables qui ont choisi le destinataire du 8‰ de l'impôt sur le revenu versé) aussi du 8‰ des impôts sur le revenu de tous les contribuables qui ne désignent aucun destinataire. Il y a d'ailleurs des juristes qui considèrent la loi 222/1985 comme contredisant l'art. 20 de la constitution qui empêche toute discrimination entre les églises et les associations religieuses.

6 La loi budgétaire 2005 pour 2006 permet à l'Église, aux autres associations signataires d'ententes reconnues par l'État et aux associations publiques de bénévolat l'exemption de l'impôt communal sur les immeubles, non plus seulement relativement aux édifices de culte et aux cliniques hospitalières, mais aussi aux écoles.

7 La décision de la Cour constitutionnelle n. 389/2004 a affirmé son incompétence à s'exprimer sur des normes de caractère réglementaire qui prévoient l'exposition du crucifix dans les écoles. De cette façon on laisse l'initiative à la société, surtout à la responsabilité des parents d'élèves et des opérateurs scolaires, ainsi qu'aux juges ordinaires, de régler les questions au cas par cas. Cette attitude semble pouvoir aussi évoluer dans le sens manifesté en France par Jules Ferry qui, en 1882, en prescrivant le déplacement du crucifix des classes, se demandait à l'administration que l'opération soit effectuée en respectant les sentiments de la population et en Bretagne les crucifix sont restés dans les écoles jusqu'aux années Soixante du XX[e] siècle. Dans ce même sens, pour une mise en perspective juridique de cette question v. P. Colella, « Crocifisso e libertà religiosa », dans *Il corriere giuridico*, 10, 2004. L'auteur affirme que d'après la législation en vigueur il faudrait dépasser l'état d'une « protection différenciée des confessions religieuses » et du « confessionnalisme camouflé », sans non plus instituer une laïcité entendue comme « neutralité d'interdiction ». Car la laïcité devrait plutôt consister dans l'expression de la reconnaissance d'un pluralisme multi et inter-culturel. Ainsi, sans procéder par des formes de « terrorisme idéologique » contre les nouvelles présences ethniques, il serait souhaitable « d'éduquer à la présence des symboles religieux non ostentatoires dans les lieux publics, pour qu'ils puissent être le reflet de la présence dans l'espace social de plusieurs cultures – religieuses, laïques ou athées – et de l'impératif d'un dialogue entre elles, sur un plan de reconnaissance mutuelle et d'égale dignité entre elles ».

un chapitre important de la longue campagne électorale qui s'est déroulée en Italie.

Pourtant, les étudiants en droit en Italie, en débutant leur cours de « droit ecclésiastique » apprennent par les manuels que « la religion catholique a joui et jouit encore aujourd'hui d'une position de *prééminence* » dans l'ordre républicain italien[8]. Cela n'étonnera aussi personne qu'on puisse considérer comme « autant solennelle qu'un peu rhéthorique »[9] l'importante déclaration de la Cour constitutionnelle italienne (203/1989) indiquant la laïcité comme un principe normatif suprême, d'ordre même supérieur aux lois constitutionnelles.

En effet, depuis les années Soixante-dix, suite aux profondes transformations économiques et sociales intervenues en Italie, plusieurs décisions de la Cour constitutionnelle ont progressivement laïcisé[10] un régime juridique inauguré par les *Patti* du Latran en 1929, réordonné par la constitution de 1946 et finalement par le concordat de 1984[11], mais qui encore aujourd'hui accorde une place légalement privilégiée à la religion catholique.

D'ailleurs, non moins compliquée nous apparaît la situation italienne entre 1861 et 1929, bien que dans un sens tout à fait différent de celui d'aujourd'hui. Car, dans un Royaume dont la constitution affichait à l'article 1 la « Religion Catholique, Apostolique et Romaine » comme la « seule religion de l'État », la législation ordinaire tranchait sur bien des points et notamment en matière scolaire et en droit matrimonial dans un sens plus laïque que celle d'aujourd'hui. Sans considérer qu'en 1871, suite à l'effondrement de l'empire français concordataire, le parlement du Royaume avait trouvé la loi des garanties permettant à l'Église de continuer sa mission tout en renonçant au pouvoir temporel, selon un régime modérément séparatiste[12]. Néanmoins, après la mort de Pie IX (1878), avec le nouveau siècle et l'irruption des socialistes sur la scène politique, on passa lentement d'une application régalienne de la législation à

8 V. par ex. F. Del Giudice, F. Mariani, *Diritto ecclesiastico*, Simone, Naples s.d. (huitième édition), p. 11.

9 V. S. Lariccia, « Garanzie e limiti della giustizia italiana per l'attuazione del principio di laicità », dans http ://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicità/lariccia.html.

10 V. la décision de la Cc. 30/1971, affirmant la supériorité de l'ordre constitutionnel sur le concordat avec l'Église ; la série des décisions sur le *vilipende contre la religion catholique* : n. 188/1975, n. 925/1988, n. 440/1995, n. 329/1997, n. 508/2000, n. 327/2002, n. 158/2005 ; les décisions n. 117/1979 et 334/1996 sur *le serment* et la périphrase de sa formule – « devant Dieu » -, imposent de respecter la liberté de religion entendue aussi comme liberté négative d'incroyance ; la décision n. 203/1989 qui exclut l'obligation de suivre le cours d'une « discipline alternative au *cours de religion catholique* » pour les élèves qui ne le suivent pas ; la décision n. 13/1991, qui établit la liberté de sortir de l'école pour les élèves qui ne demandent pas d'enseignement de la religion catholique ; la décision n. 346/2002, imposant à l'État et aux Régions italiennes de ne pas discriminer en subventionnant pour la *construction des édifices de culte* entre l'Église, les associations signataires d'ententes avec l'État et toutes les autres confessions religieuses.

11 Pour un bilan critique des Accords de 1984 v. P. Colella, « Il Codex Juris canonici e il concordato hanno vent'anni », dans dans *Il tetto*, n. 243-244, sept.-déc. 2004, pp. 9-12.

12 V. C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Turin 1974, pp. 41-43.

la « combinazione » dans les rapports avec l'Église[13]. Cela fut aussi un régime où la *libertas ecclesiae* était aussi bien assise qu'en 1902 les catholiques – privés de leurs principaux droits politiques actifs et passifs par le pape –, contre le projet d'un cabinet laïque réussirent à garder ce que le gouvernement de la DC n'a pas su imposer aux Italiens en 1974 : l'interdiction du divorce.

Paradoxes des histoires inversées des deux sœurs latines et de leurs laïcités respectives qui, comme nous le savons, ne sont que des laïcités empiriques, car le processus de laïcisation n'est pas unilinéaire et peut procéder en zigzagant[14] ; ainsi que, comme nous l'a appris Emile Poulat, la laïcité est même en France un régime « qui a pris son envol indépendamment de l'*idée laïque* sans laquelle elle ne serait pas et de la *religion catholique* qui a tout fait pour qu'elle ne soit pas ». L'une et l'autre ont dû s'y faire, car la laïcité française n'est pas conforme au modèle dont chacune pouvait rêver ; elle est une création *sui generis*, le fruit d'une histoire de relations concrètes entre les hommes[15].

Ainsi, d'après certains, aujourd'hui en Italie il y aurait le mot, mais pas la chose, alors qu'en 1871 il y aurait eu la chose, mais absolument pas le nom. À cette glorieuse époque révolue on avait en effet à faire avec le « libéralisme » – l'Église libre dans l'État libre – et ce n'est certainement pas un hasard si récemment la question de la laïcité a été relancée en Italie par une revue qui s'appelle « Critica liberale », poliment mais résolument prise à partie par « La civiltà cattolica »[16].

D'ailleurs, par surcroît de paradoxe, comme tout le monde le sait, Jean Paul II a cette année même approuvé la mise en place de la loi française de 1905 en exaltant la laïcité, non comme un « lieu d'affrontement », mais comme l'espace dégagé par la « nécessaire séparation des pouvoirs » pour qu'on puisse procéder à « un dialogue constructif dans l'esprit des valeurs » de 1789[17]. En fait, en 2002, il avait été précédé par le préfet de l'ancienne congrégation du St. Office, le cardinal Ratzinger, affirmant dans une importante note doctrinale que : « La promotion en conscience du bien commun de la société politique n'a rien à voir avec le 'confessionnalisme' ou l'intolérance religieuse. Pour la

---

13 V. E. Ragionieri, « Lo Stato « nuovo », dans *Storia d'Italia*, IV, 3, Einaudi, Turin 1976, p. 1709-1710.

14 Cf. J. Bauberot dans C. Dagens, J. Bauberot, *L'Avenir de la laïcité en France*, Parole et Silence, Langres 2005, p. 15.

15 V. E. Poulat, *Notre laïcité publique,* « La France est une République laïque » (Constitutions de 1946 et 1958), Berg International, Paris 2003, p. 12.

16 V. les articles éditoriaux dans *La civiltà cattolica*, n. 3609, 4 novembre 2000, pp. 211-224 et n. 3619, 7 avril 2001, p. 3-15.

17 Johannes. Paulus PP II, « Lettre à Mgr. Jean-Pierre Ricard, Archévêque de Bordeaux, Président de la Conférence des Evêques de France et à tous les Evêques de France », dans *Osservatore romano*, 13 février 2005. Le pape a substantiellement cautionné l'interprétation de l'histoire de la séparation française formulée par les évêques de France dans leur *Proposer la foi dans la société actuelle.* Lettre aux catholiques de France, Cerf, Paris 1997, p. 27.

doctrine morale catholique, la laïcité, comprise comme autonomie de la sphère civile et politique par rapport à la sphère religieuse et ecclésiastique – *mais pas par rapport à la sphère morale –,* est une valeur acquise et reconnue par l'Église, et elle appartient au patrimoine de civilisation déjà atteint »[18]. Depuis, dans son discours prononcé le 24 juin dernier, à l'occasion de la visite traditionnelle du nouveau pape au chef d'État italien, Benoît XVI a affirmé que les relations entre l'Église et l'État italien sont fondées sur le principe énoncé par le Concile du Vatican II d'après lequel 'la communauté politique et l'Église sont indépendantes et autonomes l'une de l'autre et chacune dans son camp. Toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes personnes humaines' (*Gaudium et spes,* 76, 3). Celui-ci– a affirmé le pape – est un principe qui se retrouve dans les *Patti* du Latran, ensuite confirmé par les Accords de modification du concordat. Légitime est aussi une saine laïcité de l'État – a-t-il conclu – par laquelle les réalités temporelles se tiennent par elles-mêmes, d'après leurs propres normes, sans néanmoins exclure les références éthiques qui possèdent leur fondement dernier dans la religion[19].

Finalement, on enregistre que la note conjointe du 20 novembre dernier entre le Saint Siège et le gouvernement italien – après la visite officielle du premier ministre au nouveau pape – affiche une « convergence spéciale » et une « collaboration active » entre les deux États.

Ici se posent aussi deux grandes questions que nous essaierons d'affronter : d'abord, il faudra expliquer pourquoi et comment la religion catholique a pu avoir et garder l'importance qu'elle a dans la société italienne, autant sous le régime de la loi de 1871 – jusqu'à arriver à le subvertir, en obtenant le concordat de 1929 –, que sous le régime néo-concordataire de la laïcité-principe suprême de l'ordre constitutionnel républicain. Deuxièment il faudra essayer de comprendre les modalités, le sens et la portée de la pénétration de l'idée de laïcité en catholicité.

## Le « patrimoine historique » du peuple italien

Dans l'importante décision 203/1989 de la Cour constitutionnelle, le juge – Francesco Paolo Casavola, professeur de droit constitutionnel à l'Université de Naples, catholique, ancien président de la même haute Cour et aujourd'hui

---

18 V. *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, le 24 novembre 2002, Solennité du Christ Roi de l'Univers.

19 Le 14 novembre dernier, à Assise, dans son discours à l'assemblée des évêques italiens, Benoît XVI a insisté sur la défense de la vie dans le respect pour l'État laïque, ainsi que dans sa lettre au parlement italien, lue le même jour à l'occasion de la visite faite trois ans auparavant par son prédécesseur au parlement italien, Benoît XVI a affirmé que la laïcité de l'État correctement entendue relève du message chrétien et notamment de l'enseignement du Christ sur l'impôt dû à César (v. le *Corriere della sera* du 15 novembre 2005).

de l'Istituto de l'Enciclopedia Italiana –, en interprétant les accords de 1984 (L. 121/1985 art. 9.2) a en bonne substance justifié l'obligation faite à la République italienne d'assurer l'enseignement de la religion catholique dans l'école d'État sur la base de l'énoncé que « les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien ». Évidemment, on pourrait répliquer que le texte législatif – correctement interprété par le juge – opère l'inclusion dans le *laos* italien des deux minorités religieuses historiques (les Vaudois et les Juifs) qui dans les siècles passés ont subi des persécutions et des massacres perpétrés au nom des principes catholiques ; mais cela reviendrait à demander au dispositif juridique la souplesse et la précision d'une l'analyse historique reconstructive de la mémoire d'une part aujourd'hui effectivement très restreinte du peuple italien. Également restreinte et de formation très récente est la minorité des italiens de religion musulmane, qui peuvent néanmoins vanter une présence importante en Sicile et dans le sud du pays jusqu'au XIV^e^ siècle[20]. On pourrait aussi formuler l'objection que la part de population italienne dont les références idéologiques sont sinon athées, au moins agnostiques ou celles de l'humanisme déiste est aujourd'hui beaucoup plus consistente que celle des minorités religieuses ; mais on peut raisonnablement répliquer que ces idéologies ont souvent été le produit du processus de sécularisation des principes catholiques et que, mis à part la Franc-maçonnerie – elle-même sortie de ce processus –, en Italie il n'y a pas d'autres importantes associations laïques humanistes plus que centenaires, telles qu'en France la Ligue de l'Enseignement, la Ligue des droits de l'homme, la Fédération Nationale pour la libre pensée[21].

Expliquer l'histoire pour comprendre comment l'énoncé législatif cité puisse apparaître respectueux de la réalité italienne donnerait matière à un nouveau colloque. Je me limiterai donc à évoquer le rôle social joué par les évêques et par les moines après l'effondrement de l'empire romain d'occident[22] ; dès le VIII^e^ siècle, la fonction politique assumée par les papes face aux autres

20 D'après l'*Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Turin 2001, les minorités religieuses constitueraient 1,92% des 57.000.000 millions d'Italiens (dont 20.000 orthodoxes, 363.000 protestants, 35.000 juifs, 400.000 témoins de Jéhovah, 10.000 musulmans, 15.000 hindous et 74.000 bouddhistes) et 3,50% des résidents recensés (d'après les données du Ministère de l'éducation nationale italien pendant l'année scolaire 2004/05 le nombre d'élèves étrangers inscrits à l'école représente 5% du total). Une autre donnée intéressante est relative à une recherche de l'Eurisko de 2004 sur la destination du 8‰ de l'impôt sur le revenu : l'église vaudoise, qui est présente avec 0.03% des Italiens, obtient la destination du 8‰ par 1% de la population.

21 À ce sujet des données intéressantes sont celles relatives à la population scolaire qui demande l'exemption de l'enseignement de la religion catholique ; d'après les données de l'« Osservatorio socioreligioso del Triveneto » le refus de l'heure de religion catholique passerait de 11,7% en 2001 à 14,7% en 2004 ; d'après les données publiées dans *La Repubblica* du 11 septembre 2005, en 2004 les refus seraient exprimés par 17,8% des élèves (37,6% dans le supérieur).

22 V. C. G. Mor, « Sui poteri civili dei vescovi dal IV al secolo VIII » et G. Tabacco, « Vescovi e comuni in Italia », dans *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medio-Evo*, Il Mulino, Bologne 1979, pp. 7-32 et 253-328.

autorités (l'empereur d'Orient, les rois Lombards, les rois Francs)[23] ; la tendance des pontifes, dès le XI^e siècle, de créer contre les empereurs un pouvoir religieux centralisé par le biais de la réglementation du pouvoir politique des évêques[24], des comportements et des croyances du peuple[25], jusqu'à prétendre l'extermination des hérétiques – en large partie des laïcs critiques du temporalisme des hiérarchies ecclésiastiques[26] – et à proclamer les croisades[27] ; la réaction d'intellectuels tels que Dante, Marsile de Padoue, Pétrarque ; plus tard, critiquée par Machiavel, l'emprise des papes et des évêques dans le jeu politique mené par les dynasties familiales italiennes et les monarchies européennes[28].

Sur l'attitude qui emporta la hiérarchie catholique à l'occasion de la grave contestation opérée par la Réforme, je me permettrai d'être seulement un peu plus disert, car les études récentes d'Adriano Prosperi, Massimo Firpo et Paolo Prodi, favorisée par l'ouverture organisée par le cardinal Ratzinger des Archives romaines du St. Office, ont permis des acquis importants pour comprendre l'histoire des comportements et des mentalités du peuple italien. Par les travaux de ces historiens il a été en effet possible de prouver les intuitions et les thèses de Croce, Gobetti, Gramsci sur l'origine de certaines attitudes proprement italiennes : « l'absence de sens de l'État, un manque profond de rigueur intellectuelle et morale, l'amoralisme et le familialisme »[29], le conformisme, mais aussi la tendance à déléguer à la papauté la haute souveraineté de représentation étatique dans les moments de crises du pays demandant à ses dirigeants quelque chose de plus que la gestion ordinaire des affaires intérieures. Car, « la capitale symbolique s'est alors clairement profilée derrière la capitale officielle et le pouvoir de guide et d'orientation des papes a éclipsé ceux laïques de la Rome italienne »[30]. Et à l'historien d'évoquer les autorités italiennes impuissantes, à genoux devant le cadavre de Moro

---

23 V. G. Arnaldi, « Alle origini del potere temporale dei papi : riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche », dans *Storia d'Italia*, Annali 9, la Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea, Einaudi, Turin 1986, pp. 47-71.

24 V. G. Miccoli, « L'Italia religiosa », dans *Storia d'Italia.* Dalla caduta dell'impero romano al XVIII secolo, Einaudi, Turin 1974, pp. 480-516.

25 C'est Michel Foucault qui dans ses dernières recherches a insisté sur l'importance fondamentale pour l'histoire de la culture occidentale des techniques réglementaires du soi, mises en place tout au long du haut Moyen-Âge par les moines, ainsi qu'au XIII^e siècle par les institutions ecclésiastiques de l'inquisition et du sacrement de la confession (à ce sujet v. par ex. le dactylographié de son cours de 1981, tenu pour la chaire Francqui de la Faculté de Droit de l'Université Catholique de Louvain-la-neuve, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, Centre Michel Foucault (Paris), 528/1988).

26 V. Cinzio Violante, « Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo », dans *Studi sulla cristianità medioevale,* Ed. Vita e Pensiero, Milan 1972, pp. 349-379 ; G. Miccoli, cit., pp. 609-734.

27 G. Miccoli, cit., p. 508.

28 *Idem*, pp. 897-904.

29 V. A. Prosperi, « L'inquisitore come confessore », dans *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medio-Evo ed età moderna*, Il Mulino, Bologne 1994, p. 224.

30 Idem, *Tribunali della coscienza : inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Turin 1996, p. X.

assassiné par les Brigades Rouges, durant l'office solennel célébré par son ami Paul VI, mais aussi de penser à Pie XII, enfermé dans le Vatican entre septembre 1943 et juin 1944, avec les nazis qui arpentaient sinistres les rues de Rome, après la fuite du roi vers les Alliés, au sud du pays. À notre tour de penser aux offices solennels célébrés par le chef de l'église italienne devant les cercueils des soldats tués le 11 novembre 2003 en Iraq, vis-à-vis des autorités qui les avaient envoyés au nom du peuple italien. En effet, ces historiens ont montré comme l'Église a affirmé son hégémonie en Italie n'utilisant les modalités terroristes longuement déployées par l'Inquisition espagnole que pendant une très brève période, caractérisée aussi par une épuration interne. Car en effet elle arriva à obtenir le contrôle des consciences en privilégiant pendant des siècles le moyen mielleux de la confession, « l'action de surveillance capillaire et de répression mesurée dans le but de rééduquer ou bien de convertir »[31]. Ainsi si « le catholicisme espagnol – a affirmé Prosperi – par l'exaltation des idéaux de la croisade donna une dimension conquérante à une d'une religion guerrière comme le fondement de l'unité étatique des peuples et des cultures diverses dans la péninsule hibérique, le catholicisme italien produit la doctrine de la 'raison d'état' qui marqua pour longtemps la scène de la réflexion politique par la découverte des services que la religion pouvait offrir au pouvoir »[32]. Les historiens de l'Italie contemporaine nous attestent une forte reprise de l'action catholique de réglementation des mœurs et des comportements suite aux pactes scellés en 1929 avec Mussolini[33]. La réaction des mystiques au XVII^e^, celle des esprits éclairés au XVIII^e^, intéressèrent des minorités diffusées dans la péninsule, même influentes et enfin puissantes, mais minoritaires face au catholicisme établi dans le *Mezzogiorno* et dans une très large partie de l'Italie paysanne, aussi chère à Pasolini et qui, d'ailleurs, de D'Annunzio à Carlo Levi, a inspiré des pages importantes de la littérature nationale au XX^e^ siècle. C'est pour cela aussi qu'en 1871, Friedrich Engels conseillait le groupe des anarchistes napolitains de ne pas restreindre les adhésions sur la base de l'orthodoxie athée dans une ville où Dieu lui-même devait partager sa toute-puissance avec Saint Janvier[34].

Mais c'est l'Italie aussi qui a progressivement disparu tout au long du XX^e^ siècle et finalement a été battue en 1974 et en 1981 à l'occasion du référendum sur l'avortement. Et à ce propos, je ne ferai que rapporter le propos recueilli lors d'une conversation privée que j'ai eu la chance d'avoir à Bénévent avec le père jésuite Angelo Arpa, l'ami et conseiller de Federico Fellini et du jeune Fabrizio De André. Au printemps 1992, en présence d'un

31 Idem, *L'Inquisizione romana*. Letture e ricerche, Edizioni di storia e letteratura, Rome 2003, p. 342.

32 Idem, *Tribunali della coscienza : inquisitori, confessori, missionari*, cit., pp. XIX-XX.

33 V. *Storia d'Italia*, vol. IV, 3, Einaudi Turin 1976, p. 2201.

34 V. P. Scoppola, « La laïcité dans la culture italienne », dans *Quelle laïcité en Europe ?*, Institut d'Histoire du Christianisme, Lyon 2003, p. 19.

représentant reconnu de la pensée laïque italienne, le professeur Giuseppe Galasso et sans venir démenti par ce dernier, le P. Arpa affirma que le « grand mérite du marxisme » en Italie au XX^e siècle avait finalement été celui d'enfreindre le monopole culturel catholique. Engels avait eu raison, comme l'eut peut-être Togliatti lorsqu'il poussa le PCI à voter pour l'inscription des Patti de 1929 dans la constitution républicaine[35].

Certes, le moulage de longue durée sous les principes du catholicisme a permis aux Italiens d'écrire aussi des pages importantes de la spiritualité et du dévouement humains. La référence à Saint François d'Assise est ici obligatoire. À ce sujet je voudrais juste attirer l'attention sur un long récit de Italo Calvino, l'un des représentants les plus importants de la culture laïque italienne au XX^e siècle. Car, dans un moment de crise personnelle, qu'exprime le style parfois rude et assez peu calvinien de *La giornata di uno scrutatore* (1963)[36], dont l'action se déroule pendant une journée critique pour l'histoire de la laïcité en Italie, même Calvino, sans rien concéder à l'hypocrisie catholique, a rendu un profond témoignage du respect dû aux très hauts sens humains de l'œuvre charitable des catholiques. Ce petit livre de Calvino fait certainement partie du patrimoine commun des laïques, des catholiques et de tous les Italiens.

## Comment la « laïcité » a franchi le Tibre

Les historiens ont déjà montré qu'à la fin du XIX^e siècle la bête noire des catholiques des deux côtés des Alpes s'appelait « laïcisme » et que « laïc » n'était encore que le membre du peuple de dieu ne faisant pas partie de la hiérarchie ecclésiastique[37]. Un document important pour prendre le relais dans cette enquête nous est offert par l'*Enciclopedia Italiana*, fondée par Giovanni Gentile, le ministre de l'éducation de l'État fasciste qui, en 1923, d'après sa conception laïque de la religion comme état primitif de la conscience, avait réintroduit le caractère obligatoire de l'enseignement de la religion catholique à l'école primaire, en l'inscrivant dans ses programmes comme « le fondement et le couronnement » de l'éducation. En effet, comme on le sait[38], avant de voir – et malgré lui – les Pactes scellés, Gentile avait dû apprendre à faire ses comptes avec les catholiques néothomistes et notamment avec le P. jésuite Tacchi Venturi, justement dans l'emprise de l'*Enciclopedia italiana*. Or, dans celle-ci, sous l'article « Laïcs », on lit :

---

35 V. G. Sale, « Togliatti, De Gasperi e la questione religiosa », dans *La civiltà cattolica*, n. 3707, 4 déc. 2004, pp. 425-437.

36 I. Calvino, *La Journée d'un scrutateur*, tr. fr. de G. Genot, Seuil, Paris 1966.

37 V. P. Scoppola, cit., dans *Quelle laïcité en Europe ?*, Institut d'Histoire du Christianisme, Lyon 2003, pp. 17-26 et E. Poulat, « Comment traduire "laïcité" en italien », dans cit., pp. 27-30.

38 V.G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita*. L'« Enciclopedia italiana » specchio della nazione, Il Mulino, Bologne 2002, en particulier pp. 199-240.

D'après sa constitution divine l'Église est une *societas inequalis*. Les laïcs dans leurs relations spirituelles sont gouvernés par le clergé [... ; que] dans les communautés chrétiennes primitives, en gardant toujours une position subordonnée vis-à-vis du clergé, les laïcs jouissaient d'une plus large ingérence dans le gouvernement, en intervenant soit dans l'élection aux offices sacrés soit dans l'administration du patrimoine qui, à cette époque-là, était en large partie mis en commun. Une ingérence pareille régressa rapidement, jusqu'à être bien tôt presque complètement exclue [...] Dans le droit de l'État la condition de laïc n'est pas considérée juridiquement influente. Le concordat avec l'État italien frappe de peine l'usage abusif de la soutane et permet que l'enseignement religieux dans les écoles soit donné par des professeurs laïcs autorisés par l'évêque »[39].

Aucune des mises à jour de l'*Enciclopedia italiana* survenue après 1945 n'a enregistré d'autres entrées lexicales dont la racine est *laos*[40]. L'homologue vaticane de l'*Enciclopedia italiana* est l'*Enciclopedia cattolica*, publiée au début des années Cinquante ; celle-ci enregistre « Laïcs », en précisant que ceux-ci « ne font pas partie de la hiérarchie et si l'on considère celle-ci d'après un sens plus large, alors ils en occupent son degré infime »[41]. Mais évidemment, elle présente aussi un article fort intéressant sur le redouté « Laïcisme ». Car, ce texte a été élaboré par deux collaborateurs différents. Le premier, un rosminien, Giuseppe Bozzetti, présente comme acceptable la condition d'un État non confessionnel, pourvu qu'il reconnaisse les droits de l'Église lorsque ses citoyens sont catholiques et qu'il établisse aussi avec l'Église des « conventions raisonnables » respectant les droits des deux parties. L'autre collaborateur, Emanuele Chiettini, un frère mineur, professeur de théologie fondamentale à l'Antonianum et à l'Université Lateranense, chargé de présenter l'« Enseignement de l'Église », précise que l'ambiguité de l'objet porte à confondre le « laïcisme » avec le « libéralisme, le socialisme, le communisme, le modernisme, le naturalisme, le matérialisme » et donc il affirme que toutes les condamnations de l'Église contre ces erreurs doivent se référer aussi au laïcisme. D'autant plus que dans sa forme la plus grave, celui-ci reviendrait au rejet de toute religion et à l'égalisation de toutes les confessions de la part de l'État et notamment ce rédacteur porte l'exemple de l'État italien qui ne reconnaît que des citoyens italiens. Le catholicisme italien était donc suspendu entre le confessionnalisme rigide du cardinal Ottaviani, le préfet du Saint Office, exaltant en 1953 le

---

39 V. « Laici », dans *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Rome 1933, vol. XX, p. 393 ; l'article est signé par Guido Bonolis, professeur d'Histoire du droit à l'Université de Macerata.

40 Une mise au point détaillée sur « Laicità » a été récemment signée par F. Rimoli, dans *Enciclopedia giuridica*, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, vol. XVIII, 1995.

41 V. « Laici », dans *Enciclopedia cattolica*, Sansoni, Florence 1951, vol. VII, col. 814-815 ; l'article est signé par G. Damizia, professeur de droit à l'Institut « Utriusque iuris » de Rome.

modèle concordataire de l'Espagne franquiste[42] et l'autre, celle de la reconnaissance de l'autonomie de l'État, pourvu qu'elle soit bien restreinte par des accords avec l'Église.

Il faudra attendre 1967, évidemment après Vatican II, pour que la prestigieuse *Enciclopedia filosofica*, du centre des philosophes catholiques de Gallarate[43] (d'où sont sortis Umberto Eco et Gianni Vattimo), dans un article sur « Laïc-laïcité », contre les deux erreurs opposées du « confessionnalisme » et du « laïcisme », finalement ne présente la « laïcité légitime » de l'État : autonome dans son ordre, mais reconnaissant le droit naturel, la liberté religieuse, les nécessités religieuses de ses sujets et les droits de l'Église. En rappelant la préfiguration de cette conception légitime contenue dans l'encyclique de Léon XIII *Immortale dei* (1885) et dans la déclaration très explicite des évêques de France de janvier 1946[44], l'article continue en affirmant que le mot

> 'Laïcité' a eu un rythme évolutif alterné entre des tensions et des détentions. Sa notion ne s'est pas profilée de façon isolée, mais intégrée et à l'intérieur de systèmes idéologiques complexes (philosophiques, politiques, historiques, pédagogiques, moraux et théologiques). Comme il s'agit d'une notion-clé au carrefour de plusieurs intérêts et disciplines idéologiques, elle a eu pendant longtemps du mal à manifester sa vraie nature. Désormais, elle a atteint une configuration bien distinguée de tout laïcisme

Et cette nature consiste dans ce que l'État « peut parfois imposer la vérité, mais jamais toute la vérité : seulement celle qui permet de se laisser traduire socialement par la justice ».

En effet, déjà en 1958, Pie XII avait reconnu une « saine et légitime laïcité de l'État », avant qu'en 1968 Paul VI ne devienne plus disert à ce sujet au nom d'une « relative autonomie des réalités temporelles » : la science, la technique, l'administration, la politique[45]. Mais à vrai dire, en régime de catholicité le mot « laïcité » avait bien avant connu sa première consécration italienne, quoique de la part d'un prêtre moderniste excommunié : le fondateur de la première démocratie chrétienne. Car, en 1912, en prônant un socialisme plus éthique qu'économique Romolo Murri écrivit que le socialisme

---

42 V. P. Scoppola, cit., p. 22.

43 V. « Laico-laicità » dans *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Florence 1967, vol. III, col. 1351-1355 ; l'article est signé par Tullo Goffi, professeur de théologie morale et de spiritualité au Séminaire de Brèsce.

44 V. « Déclaration de l'épiscopat français sur la personne humaine, la famille, la société », *Documentation catholique*, 955, 1 janvier 1946, pp. 2-8 et notamment pp. 6-7. À l'occasion du débat constitutionnel les évêques se prononcèrent au nom du respect de la « laïcité de l'État », contre le « confessionnalisme » et la calomnie consistant à vouloir en faire la devise des catholiques. Ils précisèrent aussi, au nom de la liberté de tout acte de foi de n'accepter qu'« en hypothèse » la division sociale des croyances et, de cette façon, ils affirmèrent pouvoir accepter la laïcité consistant dans la garantie de la liberté de religion et non pas dans une vision matérialiste de la réalité ou dans l'idée que l'État ne doit pas se soumettre à une morale fondée sur la loi naturelle.

45 V. S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi.* Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto, Il Mulino, Bologna 2005, p. 257.

> doit aider les consciences à se libérer de ce qui les a pendant longtemps opprimées : de l'hypocrisie religieuse, de la religion instrument du gouvernement, de la religion privilège politique ; il doit ramener la religion à sa vraie place qui est la conscience intérieure et lui permettre de grandir et de s'exhaler comme le sens personnel des mystères les plus hauts de l'être, comme la création libre de croyances et d'idéaux religieux et comme une association spontanée d'hommes libres pour alimenter ces idéaux et pour les vivre concrètement. Celle-ci est l'œuvre de la vraie laïcité : et l'engagement solennel de la démocratie est celui de conquérir, pour tous les siens, toute la sincère et entière liberté religieuse[46].

Ainsi, après avoir commencé de pénétrer en s'adaptant à la périphérie de l'Église (non seulement à celle des abbés démocrates et des modernistes, mais aussi et déjà en 1906, pendant la crise des associations cultuelles, à celle d'une bonne partie des évêques de France[47]), la « laïcité » a progressivement conquis toute la hiérarchie catholique, d'abord en France[48], puis à Rome, d'où l'Église a revendiqué le droit à la liberté religieuse pendant le long affrontement avec la substantielle athéo-cratie d'État du bloc communiste.

Aujourd'hui l'interprétation officielle de la « laïcité » en régime de catholicité relève aussi de la traditionnelle distinction thomiste entre l'autonomie de l'ordre naturel créé et la grâce surnaturelle qui le perfectionne. C'est une théorie reprise par tous les papes depuis la restauration du thomisme opérée par Léon XIII, qui a trouvé dans l'idéal de la « nouvelle chrétienté » de Jacques Maritain une élaboration exemplaire[49]. Ainsi, comme on l'a observé[50], même le *Catéchisme de l'Église catholique*[51] ne reconnaît qu'une « autonomie relative » au législateur séculier, limitée par une loi supérieure d'ordre divin – le droit divin naturel –, dont l'Église catholique est la dernière interprète.

---

46 V. R. Murri, « Le vie nuovissime del socialismo », dans *La Nuova Antologia*, CLVII, 1912, p. 476 et suiv., cité par C. A. Jemolo, cit., p. 121-122.

47 V. J.-M. Mayeur, *La Séparation des églises et de l'État*, Ed. de l'Atelier, Paris 2005, pp. 103-110, 130, 150-151, 159-166.

48 V. *supra* à la note n. 31, mais aussi aujourd'hui v. : Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle.* Lettre aux catholiques de France, cit. ; entre les deux documents il y a quand même la différence qui passe entre la conception du « pouvoir indirect » de l'Église et celle delubacienne du « pouvoir directif ».

49 V. l'article signé par le card. Paul Poupard, « Laïcité-laïcsme », dans *Encyclopédie des religions*, PUF, Paris 1984.

50 V. S. Ferrari, cit., pp. 258-259. V. aussi « Stato laico e laicità dello stato » dans *La civiltà cattolica,* 3619, 7 avril 2001, en particulier pp. 11-15.

51 V. : nn. 1920, 1921, 1923, 1925.

## Perspectives

C'est avec cette conception traditionnelle de la laïcité selon l'Église catholique qu'ont décidé de faire leurs comptes des importantes personnalités de la vie culturelle et politique italienne, tels que Marcello Pera – président du sénat et vice-président de la République sous le deuxième gouvernement de Berlusconi –, Oriana Fallaci, Ernesto Galli della Loggia, Giuliano Ferrara. Ils sont tous des anciens militants du camp laïque qui, dans le nouveau contexte caractérisé par la limitation du pouvoir des États nationaux européens et par la vague migratoire des peuples venus d'ailleurs, avec les difficultés provoquées par la montée de l'islam et l'acceptation de la logique du choc des civilisations, à la suite des néo-conservateurs américains, se sont tous tournés vers la tradition catholique comme la source culturelle nécessaire à établir en Italie (et en Europe) une religion civile pour réaliser l' intégration des immigrés étrangers. Ils affirment aussi souvent leur athéisme – au moins méthodologique – et tout de même leur « devoir de se dire chrétiens », en prêchant une action politique *etsi Deus daretur*, comme si Dieu était là. C'est pour cela qu'ils ont mérité les épithètes d'« athées dévots » et de « *théo-conservateurs* ».

Si alors la laïcité française – d'après Etienne Balibar- court parfois le risque de devenir une religion civile de l'État, masquant des réflexes chauvins, nationalistes et post-coloniaux, en Italie le catholicisme pourrait pleinement retrouver son statut de mode anthropologico-culturelle. Très rassurante pour un peuple fortement tenté par un repli identitaire face aux chocs portés par la mondialisation. L'Italie reviendrait aussi à la condition d'un État *en fait* confessionnel.

Ce n'est d'ailleurs pas non plus un *apax* dans l'histoire européenne que des « laïques » et des athées invoquent une sainte alliance pour faire face aux aléas de l'histoire. Que l'on songe en France à l'Action Française et à son chef, Charles Maurras, positiviste athée, monarchiste et antisémite, défenseur des droits de l'Église contre la République séparatiste, qui fut bien payée en retour de la part des catholiques. En 1914, Pie X mit à l'index ses œuvres, mais il décida de ne pas rendre publique la condamnation pour des questions d'opportunité politique et elle ne fut mise à exécution que plus d'une décennie plus tard, par Pie XI, lorsque les raisons et les opportunités de l'Église avaient changé[52].

Alors, comment se rapporte l'Église de nos jours aux *théo-conservateurs* ? Dans le livre qu'il a écrit avec M. Pera[53], tout en prenant ses distances d'un

---

52 À ce sujet v. J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française.* Histoire d'une condamnation 1899-1939, Fayard, Paris 2001.

53 M. Pera-J. Ratzinger, Senza radici. *Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milan 2004.

christianisme sans le Christ et d'un certain « protestantisme libéral », qui aurait été le père et le fils des Lumières rationalistes, le cardinal Ratzinger a accepté l'idée que face à la crise de l'Occident des minorités créatives – des *lobbys* – s'engagent pour revitaliser les valeurs ébranlées de nos sociétés[54]. Et M. Pera d'accepter la proposition de vivre *veluti si Deus daretur*, dans une préface donnée au livre récent de Ratzinger[55], dans lequel, à partir de la nécessaire ouverture à la transcendance, l'auteur affirme que l'indispensable inscription des racines chrétiennes dans le traité européen ne pourrait offenser ni les musulmans, plutôt « déconcertés par le cynisme d'une culture sécularisée », ni les juifs, mais seulement les Lumières rationalistes prônant un contradictoire absolutisme des libertés. Encore récemment, dans une lettre personnelle, adressée au président du sénat italien à l'occasion de son intervention au colloque du mois d'octobre dernier sur « Laïcité et liberté », Benoît XVI a écrit que comme la « saine laïcité de l'État » est celle où « les réalités temporelles se tiennent par elles-mêmes, selon leurs propres normes, dont relèvent aussi les instances éthiques fondées sur l'essence même de l'homme », l'État devra aussi « s'ouvrir à la transcendance » et garantir le droit à la foi et les droits fondamentaux inscrits dans la nature humaine, qui relèvent directement de Dieu avant que de l'État. « Pour un renouveau culturel et spirituel de l'Italie et de l'Europe – a-t-il écrit – il faudra travailler pour que la laïcité ne soit pas interprétée comme hostilité envers la religion, mais en revanche comme un engagement garantissant à tous – les individus et les groupes – la possibilité de vivre et de manifester leurs propres convictions religieuses, dans le respect des exigences du bien commun »[56].

En effet, c'est une opinion répandue parmi les catholiques italiens que « l'Occident a besoin des valeurs chrétiennes non seulement pour s'améliorer sur le plan éthique, mais aussi pour sembler meilleur aux yeux du grand monde islamique qui, déconcerté par l'excès d'impiété dominant dans la société occidentale, devient pour cela de plus en plus sensible aux sirènes de la prédication fondamentaliste »[57].

Il faut néanmoins signaler qu'il y a aussi des italiens qui désapprouvent l'usage politique de la religion comportant le risque de dénaturer le christianisme. Ils refusent « l'exploitation politique de la fragilité et de la peur pour justifier – en dépit de l'emphase sur les 'valeurs absolues' – les guerres préventives, la destruction systématique de vies réelles accomplies, mais *ailleurs* et aussi mises à l'écart », trouvant aussi une nécessaire compensation éthique dans l'obsession montante pour la « protection/conservation de 'notre' matériel

54 V. G. Mucci, « La discussione sulla laicità in Italia », dans *La civiltà cattolica*, n. 3714, 19 mars 2005, en particulier pp. 571-572.

55 *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Libreria Editrice vaticana, 2005.

56 V. *Corriere della sera* du 16 octobre 2005.

57 *Ibid.*, p. 573.

biologique »[58]. À côté d'eux il y a même des catholiques qui, face aux problèmes posés par la cohabitation de groupes ethnico-religieux différents, considèrent que « le problème de la liberté et de la laïcité de l'État est un rendez-vous décisif pour vivre ensemble, pour réaliser la civilisation de la convivialité qui fait défaut dans plusieurs parties du monde » et qu'à ce sujet « les laïques et les croyants doivent réfléchir ensemble et dialoguer »[59]. Enfin, les catholiques qui ne craignent pas d'affirmer que le « principe de laïcité de l'État ne se réalise que lorsque celui-ci garantit la liberté pleine et l'égalité des fois et croyances et donc l'État ne reconnaît de privilège à aucune d'elles »[60].

Aujourd'hui, me soit-il simplement permis de terminer comme j'ai commencé, par une citation de Vatican II, encore une fois de *Gaudium et spes*, 76 :

> 4 ... Il faut en effet que tous ceux qui se vouent au ministère de la parole divine utilisent les voies et les moyens propres à l'Évangile qui, sur bien des points, sont autres que ceux de la cité terrestre. 5 Certes, les choses d'ici-bas et celles qui, dans la condition humaine, dépassent ce monde, sont étroitement liées, et l'Église elle-même se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande. Mais elle ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil. Bien plus, elle renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si ces circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions. Mais il est juste qu'elle puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Evangile et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations[61].

***Giacomo LOSITO***
***Docteur en philosophie et en histoire des religions***

---

58 V. Geminello Preterossi, « Contro le nuove teologie della politica », dans *Le ragioni dei laici*, Laterza, Rome-Bari, p. 3-15.

59 V. A. Riccardi, « Perché non possiamo non dirci laici », dans *Le ragioni dei laici*, cit., p. 145. L'attitude du dialogue proposée comme la réponse aux peurs de notre temps est manifestée aussi par Mgr. Dagens dans Mgr. C. Dagens-J. Bauberot, cit., pp. 60-61.

60 V. N. Iasiello, « Laicità/libertà », dans *Il tetto*, n. 243-244, sept.-déc. 2004, p. 73.

61 *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis*, Gaudium et spes, 76 : 4...Quicumque enim Dei verbi ministerio se devovent, utantur oportet viis et subsidiis Evangelio propriis, quae in pluribus a terrenae civitatis subsidiis differunt. 5 Res quidem terrenae et ea, quae in hominum condicione hunc mundum exsuperant, arcte inter se iunguntur, et ipsa Ecclesia rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulat. Spem vero suam in privilegiis ab auctoritate civili oblatis non reponit ; immo quorundam iurium legitime acquisitorum exercitio renuntiabit, ubi constiterit eorum usu sinceritatem sui testimonii vocari in dubium aut novas vitae condiciones aliam exigere ordinationem. Semper autem et ubique ei fas sit cum vera libertate fidem praedicare, socialem suam doctrinam docere, munus suum inter homines expedite exercere necnon iudicium morale ferre, etiam de rebus quae ordinem politicum respiciunt, quando personae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant, omnia et sola subsidia adhibendo, quae Evangelio et omnium bono secundum temporum et condicionum diversitatem congruant.

# *La laïcité et la protection pénale des religions en Italie*

## 1. Introduction

LA PRÉSENTE ÉTUDE a pour objet la protection pénale des confessions religieuses et le principe de laïcité en Italie. L'enquête sera menée à partir de la codification pénale de 1889. En effet, il serait trop long de présenter les législations de chaque État italien avant l'unité d'Italie. Le sujet choisi nous conduira à analyser l'approche de l'État italien au regard du sentiment religieux, sous un angle qui permet de mettre en évidence de façon immédiate le caractère confessionnel ou laïc d'un État déterminé. Il a été soutenu à ce propos que le droit pénal subit « les conditionnements découlant des conceptions historiquement dominantes en matière religieuse et reflète, par conséquent, le type de rapport existant entre l'État et le phénomène religieux dans les époques différentes ». En effet, « les délits en matière de religion dessinent les traits idéologiques d'une codification pénale »[1].

On abordera donc le système foncièrement confessionnel mis en place par le législateur fasciste, puis les nombreux arrêts de la Cour Constitutionnelle rendus en matière d'infractions contre la religion, tendant à la laïcisation du droit pénal. Enfin, on essayera de répondre à la question suivante : le droit pénal italien actuellement en vigueur peut-il être considéré comme vraiment laïc ou une réforme législative des délits en matière religieuse s'impose-t-elle ?

Afin de mieux comprendre la codification pénale de 1930 à l'égard des infractions en matière de religion, il est opportun d'esquisser brièvement les

1 Dans ce sens G. Fiandaca, M. Musco, *Diritto penale, parte speciale*, vol. I, Bologna, Zanichelli, 2002, p. 425 ; G. Fiandaca, *Laicità del diritto penale e secolarizzazione dei beni tutelati*, in *Studi in memoria di Pietro Nuvolone*, Milano, Giuffré, 1991, vol. I, p. 167, spec. 180 ; F. Antolisei, *Manuale di diritto penale, parte speciale*, vol. II, Torino, 2003, p. 210, qui parle de rapport étroit entre la structure des délits en matière de religion et les idéologies religieuses dominantes dans une société déterminée.

dispositions contenues dans le Code pénal Zanardelli de 1889, étant donné la façon différente, voire opposée, des deux textes d'envisager les rapports entre religion et droit pénal.

Le Code pénal de 1889 s'inspirait de l'idéologie laïque et libérale afin de dicter la structure des délits en matière religieuse. Le but poursuivi par le législateur était de protéger le sentiment religieux des particuliers, c'est-à-dire la liberté religieuse dans ses deux aspects individuel et collectif, alors que la religion, perçue comme doctrine, n'était pas prise en compte. En voulant exclusivement protéger la liberté religieuse des individus, dans le Code de 1889 aucune distinction n'était faite entre les différentes confessions religieuses, traitées de façon paritaire et égale, tant en ce qui concerne les comportements réprimés que les peines prévues. Les confessions étaient toutes désignées sous le vocable de « cultes admis dans l'État » (« culti ammessi nello Stato »), par conséquent aucune position privilégiée et particulière n'était conférée à l'Église catholique. L'empreinte libérale et laïque de l'ancien code pénal italien peut déjà être déduite de la position des délits en matière religieuse à l'intérieur du texte, faisant partie du titre II du deuxième livre, intitulé « des délits contre la liberté ». Notamment, parmi les faits considérés comme offense à l'un des cultes admis dans l'État, on retrouve : l'empêchement ou le trouble d'exercice à la fonction religieuse, l'outrage et la violence envers un ministre du culte, l'outrage aux objets de vénération religieuse. À l'opposé, aucune incrimination n'était établie pour l'outrage ou l'atteinte à la religion en soi, considérée comme doctrine, manquant la figure délictuelle de l'outrage générique à la religion. La nécessité, exigée par la loi, de porter plainte pour pouvoir poursuivre le délit d'outrage public aux fidèles (art. 141), était en conformité avec la volonté de ne protéger que les intérêts religieux des particuliers, aussi bien dans la forme individuelle que collective[2].

---

2 Le code pénal Zanardelli dictait les dispositions suivantes : "Chiunque, per offendere uno dei culti ammessi nello Stato, impedisce o turba l'esercizio di funzioni o cerimonie religiose è punito con la detenzione sino a tre mesi e con la multa da lire cinquanta a cinquecento. Se il fatto sia accompagnato da violenza, minaccia o contumelia, il colpevole è punito con la detenzione da tre a trenta mesi e con la multa da lire cento a millecinquecento" (article 140) ; "Chiunque, per offendere uno dei culti ammessi nello Stato, pubblicamente vilipende chi lo professa, è punito, a querela di parte, con la detenzione sino ad un anno o con la multa da lire cento a lire tremila" (article 141) ; "Chiunque, per disprezzo di uno dei culti ammessi nello Stato, distrugge, guasta, o in altro modo vilipende in luogo pubblico cose destinate al culto, ovvero usa violenza contro il ministro di un culto o lo vilipende, è punito con la detenzione da tre a trenta mesi e con la multa da lire cinquanta a millecinquecento. Qualora si tratti di altro delitto commesso contro il ministro di un culto nell'esercizio o a causa delle sue funzioni, la pena stabilita per tale delitto è aumentata di un sesto" (article 142) ; "Chiunque, nei luoghi destinati al culto o nei cimiteri, mutila o deturpa monumenti, statue e dipinti, lapidi, iscrizioni o sepolcri, è punito con la reclusione da tre mesi ad un anno e con la multa sino a lire cinquecento" (article 143).

Sur l'idéologie adoptée par le code Zanardelli, voir : G. Vitali, V*ilipendio della religione dello Stato. (Contributo all'interpretazione dell'art. 402 del codice penale)*, Padova, Cedam, 1964, p. 53 ss. ; A. Consoli, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Milano, Giuffrè, 1957, p. 1 ; F. Benevolo, *Bestemmia (1890-1899)*, in *Digesto italiano*, vol. V, Torino, Utet, 1926, p. 652 ; F. Campolongo, *Culti (reati contro la libertà dei culti)*, in *Digesto italiano*, vol. VIII, parte IV, Torino, 1899-1903, p. 781.

Dès lors, en s'appuyant sur l'opinion historique la plus autorisée, il peut être affirmé que, jusqu'à l'arrivée du fascisme au pouvoir, la politique ecclésiastique italienne, même dans le domaine pénal, était inspirée du principe de laïcité, en dépit du principe, contenu dans la disposition de l'art. 1 de la Constitution italienne de 1848, selon lequel « La Religion Catholique … est la seule Religion d'État, les autres cultes sont tolérés conformément à la loi »[3]. L'État libéral était donc caractérisé par l'indifférence religieuse et l'agnosticisme. Toutefois, la religion catholique jouissait de quelques privilèges, en vertu des articles 1 et 2 de la loi des *Guarentigie* (la loi du 13 mai 1871, numéro 214), par laquelle l'État italien avait introduit pour la personne du souverain pontife, considérée comme « sacrée et inviolable », une protection pénale spéciale équivalente à celle du Roi.

Suite à la conquête du pouvoir par Mussolini, la politique ecclésiastique italienne subit un soudain changement de perspective. Au fur et à mesure que le pouvoir du parti fasciste s'affermit, la religion catholique se vit reconnaître une primauté par rapport aux autres confessions, supériorité obtenue notamment au travers de la signature du Concordat du Latran en 1929, entre le Gouvernement italien et le Saint Siège, où les parties avaient réaffirmé, entre outre, le principe de la religion catholique comme seule religion d'État[4]. La signature du Concordat marque la date du confessionnalisme catholique de l'État italien. Après le Concordat vont suivre une série de mesures législatives, tendant à rendre effective la suprématie de l'Église catholique, telles que la nouvelle réglementation sur le mariage catholique, les attributions économiques du Vatican et, pour ce qui nous intéresse davantage, la protection pénale particulière de la religion catholique.

Tandis que le Code pénal Zanardelli avait adopté une vision laïque du droit pénal, pour les raisons qu'on vient d'expliquer, celle suivie par le Code Rocco de 1930 est absolument opposée, ce dernier texte étant imprégné de l'idéologie confessionnelle.

Ce changement de perspective est réalisé à travers une construction différente des infractions religieuses par rapport à celle du code précédent. En premier lieu, l'intérêt protégé par les dispositions devient la religion même, considérée comme doctrine et comme institution en elle-même, conçue comme un pilier de civilisation pour la poursuite des finalités supérieures de l'État. Le sentiment religieux est élevé au rang de « facteur moral pour l'individu et pour

---

3 L. Musselli, *Religione (reati contro)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIV, Milano, Giuffré, 1988, p. 729, affirme qu'avec le Code Zanardelli « on a la pleine affirmation "*dell'incompetentismo*" libéral en matière religieuse ». Sur l'analyse de l'interprétation donnée à l'art. 1 du Statut de 1848 : D. Jahier, *Il 1° articolo dello Statuto e la libertà religiosa in Italia. Monografia storico-giuridica*, Torino-Genova, Lattes & c., 1925, p. 7 ss.

4 Sur le Concordat du Latran : M. Falco, *Accordi Lateranensi*, in *Nuovo digesto italiano*, vol. I, Torino, Utet, 1937, p. 86 ; P.A. Mirabelli, *Patti Lateranensi*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XXII, Roma, Treccani, 1990 ; AA. VV., *La Chiesa del Concordato*, sous la direction de F. Margiotta Broglio, Bologna, 1977.
Sur les rapports entre le fascisme et l'Église catholique : G. Castelli, *La Chiesa e il fascismo*, Roma, 1951 ; A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*, VI ed., Torino, 1981, p. 183 ss.

la collectivité », pour ce motif il devient l'objet direct des textes. La religion catholique est protégée en tant qu'institution de l'État, en tant que phénomène social visant à la réalisation « des fins éthiques de l'État ». Il s'ensuit qu'une offense aux intérêts de la religion catholique, et des autres cultes admis, était considérée comme une atteinte aux intérêts généraux et politiques de l'État même. L'option choisie par le législateur fasciste est explicitée dans la présentation du code exposée par le Ministre de la Justice, Alfredo Rocco, où il a été soutenu que le sentiment religieux devait être sauvegardé « non seulement dans ses expressions extérieures, comme exercice du culte et manifestation individuelle ou collective de la foi, mais aussi dans l'origine et le fondement de la foi, à savoir dans la religion en elle-même », tenue pour « un phénomène de l'importance la plus élevée aussi pour les finalités éthiques de l'État ». L'explication continue, en affirmant que « la doctrine libérale concevait la religion comme un problème individuel et affirmait, par conséquent, l'agnosticisme de l'État en matière religieuse, en considérant la communauté des fidèles comme des associations privées ». Cette conception, qui découle des théories de la Révolution française, « ne répond plus aux conditions actuelles »[5].

À travers l'analyse de la structure des délits en matière de religion on comprendra pourquoi et comment le code pénal italien était imprégné de confessionnalisme. D'abord, ayant identifié l'intérêt protégé par les incriminations dans la religion même, les dispositions portant sur les délits en matière religieuse furent placées dans la partie du texte consacrée aux incriminations contre la société, c'est-à-dire les délits contre la Nation, les atteintes à l'autorité de l'État et la paix publique. Les « délits contre la religion d'État et les cultes admis » sont décrits dans le chapitre I du titre IV, aux articles 402 et suivants, donc avant les dispositions visant à garantir des intérêts éminemment individuels (les délits contre les personnes et les délits contre les biens).

En outre, le législateur fasciste, entendant attribuer à la religion catholique une position privilégiée, a créé pour celle-ci un système composé d'une protection pénale exclusive, d'un côté, et d'une protection renforcée par rapport aux autres confessions, d'un autre côté.

Il faut tout de suite signaler que dans cette perspective la religion catholique est définie dans le code pénal même sous la formule « Religion d'État », tandis que toutes les autres confessions sont désignées sous le vocable « cultes admis dans l'État ». À cette distinction terminologique correspond

---

5 Alfredo Rocco, « Relazione ministeriale sul progetto definitivo di un nuovo codice penale », in *Lavori preparatori del codice penale*, V, Roma, 1929, p. 187 e 189. Sur la présentation du code par Rocco : Spirito, « <<Sentimento religioso>> e <<religione>> nel codice penale vigente », in *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, III, Modena, 1989, p. 1077.
À l'égard du changement de perspective du Code pénal Rocco par rapport au Code pénal Zanardelli : Vitali, *Vilipendio della religione dello Stato. Contributo all'interpretazione dell'art.* 402 c.p., cit., p. 58-60 ; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, vol. VI, 5° ed. aggiornata da P. Nuvolone e G.D. Pisapia, Torino, 1983, p. 1 ss.

une différence de traitement juridique, mise en place de la façon suivante. D'une part, le code prévoit certaines incriminations seulement au regard de la religion catholique, il s'agit du « vilipendio » (le fait de vilipender) « contre la religion d'État » et de la contravention de blasphème. D'autre part, les autres incriminations sont décrites et prévues pour la religion catholique et ensuite étendues aux autres cultes admis. Toutefois l'accomplissement d'un acte outrageant envers une confession, autre que celle catholique, constitue une circonstance atténuante, entraînant une diminution de peine pouvant aller jusqu'à un tiers par rapport à celle établie pour les faits attentatoires à la dignité de la religion catholique. Donc à l'égard d'incriminations absolument identiques, tant dans l'élément matériel que dans l'élément moral, le législateur de 1930 avait prévu des sanctions différenciées, plus sévères pour les atteintes à la religion catholique. Cette différence de sanction pénale, jointe au fait que certains propos outrageants étaient incriminés exclusivement au regard de la religion d'État, ne laisse pas de doute sur le caractère éminemment confessionnel, donc non laïque, du système dessiné par le régime fasciste, compte tenu de la disparité établie entre les religions.

En matière d'infractions religieuses la Cour Constitutionnelle italienne est intervenue à plusieurs reprises, d'abord en affirmant la conformité constitutionnelle des textes et puis en déclarant leur incompatibilité totale ou partielle au regard du principe de laïcité de l'État. À travers cinq arrêts, la Cour a effacé la disparité de traitement et a mis toutes les confessions sur un pied d'égalité.

Avant d'analyser la position et les arrêts de la Cour Constitutionnelle, il convient d'étudier de près le système, tel que prévu en 1930, pour fournir un cadre à l'évolution de la société italienne.

## 2. La description des incriminations en matière de religion

Tous les comportements qui portent atteinte à une confession religieuse sont dénommés sous l'unique expression de « *vilipendio* » ou « *atti di vilipendio* ».

Il n'est pas possible de procéder à une traduction littérale du mot italien « *vilipendio* », ce dernier étant un terme inconnu de la langue française. D'ailleurs, en français on trouve le verbe « vilipender »[6], équivalant à « *vilipendere* », d'où la possibilité d'utiliser l'expression « le fait de vilipender ». Toutefois, afin de rester fidèle à la valeur du mot, on sera obligé d'utiliser le terme « *vilipendio* » directement en italien.

Pour bien cerner la notion, il est important de souligner que dans le système pénal italien sont établies d'autres hypothèses de « *vilipendio* » : le « vilipendio à la République, aux institutions constitutionnelles et à l'armée » (art. 290) ; le « *vilipendio* à la nation italienne » (art. 291) ; le « *vilipendio* au

6 Dans le dictionnaire de la langue française *Le Petit Robert* le terme vilipender est défini comme « dénoncer comme vil, méprisable ». Vilipender est un synonyme de bafouer et honnir.

drapeau ou à un autre emblème de l'État » (art. 292). Il en découle que la caractéristique commune de tous les cas de « *vilipendio* » consiste en la sauvegarde d'une institution, un intérêt supérieur de l'État, qu'il soit politique ou religieux. En d'autres termes, les hypothèses de « vilipendio » visent tout d'abord la protection de l'intérêt général et ensuite l'intérêt de l'individu à qui l'outrage est adressé[7].

Le titre relatif aux incriminations en matière religieuse s'ouvrait, à l'article 402 du code pénal, avec la description de la figure délictuelle appelée « vilipendio contre la religion d'État » et qualifiée par la doctrine comme « vilipendio » générique qui, dans sa formulation originelle, prévoyait que « quiconque, publiquement », vilipendait « la religion de l'État » était puni d'une peine de réclusion, pouvant aller jusqu'à un an. La disposition a été déclarée inconstitutionnelle par l'arrêt n. 508 de l'année 2000 de la Cour Constitutionnelle, pour les motifs qui seront abordés plus loin.

Dans l'architecture du code, après le « vilipendio » générique, sont décrites les trois hypothèses délictuelles de « vilipendio » qualifié. Nous présenterons le contenu des délits en adoptant la numérotation proposée par le code pénal. C'est ainsi que le code décrit, dans l'ordre suivant, le délit d'« offenses à la religion de l'État par vilipendio des personnes » qui punit de la peine de réclusion jusqu'à deux ans « quiconque publiquement offense la religion de l'État via l'outrage à celui qui la professe », et de la peine de réclusion d'un an à trois ans « quiconque offense la religion de l'État par vilipendio d'un ministre du culte » (art. 403). Ensuite, le délit d' «offenses à la religion de l'État par vilipendio des choses », sanctionne de la peine d'un an à trois ans de réclusion « quiconque dans un lieu destiné à l'exercice du culte, ou dans un lieu public ou ouvert au public, offense la religion de l'État, par vilipendio des choses qui constituent l'objet d'un culte, ou sont consacrées au culte, ou sont destinées nécessairement à l'exercice du culte », est puni de la même peine « quiconque commet l'acte pendant les fonctions religieuses, exercées par un du ministre du culte dans un lieu privé » (art. 404). Puis, le délit de « trouble aux fonctions religieuses du culte catholique » qui punit de la peine de la réclusion jusqu'à deux ans « quiconque empêche ou trouble l'exercice de fonctions, pratiques ou cérémonies religieuses du culte catholique, lesquelles s'exercent avec l'assistance d'un ministre du même culte, ou dans un lieu destiné au culte, ou dans un lieu public ou ouvert au public », de surcroît la peine est de la réclusion d'un an à trois ans « si concourent des actes de violence ou de menace aux personnes » (art. 405). Enfin, l'art. 406 a pour fonction d'étendre la protection pénale aux autres confessions religieuses, en établissant que « quiconque accomplit l'un des faits prévus aux articles 403, 404 et 405 contre l'un des cultes admis dans l'État, est puni aux termes desdits

---

7 Sur les délits de vilipendio : Tasconi, *Vilipendio (reati di)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXXII, Roma, 1994.

articles, mais la peine est diminuée ». Tous les délits de vilipendio n'exigent pas une plainte préalable pour la mise en mouvement de l'action pénale publique.

Comme on vient de le remarquer, l'accomplissement d'un outrage envers l'un des cultes admis était considéré comme une circonstance atténuante. Dans chaque cas de vilipendio qualifié, l'intérêt protégé est la religion en elle-même, comme institution et doctrine, alors que le fidèle, le ministre du culte et la chose sacrée sont seulement l'objet de la conduite sanctionnée[8].

La Cour Constitutionnelle est intervenue depuis 1995 pour rétablir la parité de sanction entre les diverses religions, achevant son chemin vers la laïcisation du droit pénal seulement en 2005, d'où une diminution de toutes les peine édictées. Le cadre des infractions était complété par l'art. 724, alinéa 1, sur la contravention de blasphème, faisant partie des contraventions concernant la protection des bonnes mœurs. Le blasphème peut être défini comme « *l'offense verbale tendant à offenser, ridiculiser ou insulter le Christ ou le Christianisme dès lors qu'elle atteint un certain seuil de gravité et excède ainsi la critique raisonnable* »[9]. Il s'agit clairement d'une incrimination spécifique et cantonnée au catholicisme, visant à protéger l'honneur du Dieu chrétien. Même cette disposition a fait l'objet d'une déclaration d'inconstitutionnalité partielle, et a été dépénalisée en 1999.

Bien que l'art. 402 ait été annulé par la Cour Constitutionnelle, il convient tout de même de s'arrêter sur le délit de « vilipendio » générique, étant l'hypothèse la plus marquante du système. La disposition réprimait le comportement de celui qui portait atteinte à la religion catholique en tant que doctrine, à la religion en elle-même, sans que soit nécessaire l'accomplissement d'un acte outrageant envers les fidèles, les ministres du culte ou les objets du culte. C'était le prestige, le rôle, la dignité même de la doctrine catholique que le législateur, en édictant l'incrimination, voulait préserver de tout outrage. Le délit de « vilipendio » contre la religion de l'État assumait un rôle résiduel, n'étant appliqué que dans les hypothèses où l'acte accompli n'était pas qualifiable comme « vilipendio » spécifique.

Il a été reconnu que la notion de vilipendio est « ambiguë et controversée », vu que toute critique peut constituer un acte de vilipendio, « suivant les sympathies et les antipathies » du juge[10]. Pour chercher à isoler la notion, on peut emprunter la formule dégagée par la Cour Constitutionnelle dans son arrêt n. 188 de 1975, selon laquelle les comportements constitutifs de *vilipendio*

---

8 Siracusano, *I delitti in materia di religione. Beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Milano, 1983, p. 104.

9 Pour une illustration de cette définition dans la doctrine française : Line Teillot, *Religion et droit pénal*, thèse, Paris II, 2002, p. 58, qui reprend l'opinion de P. R Collin, *Dictionary of law*, Peter Collin publishing, 2 éd., 1993, *blasphemy* ; J. S. James, *Stroud's judicial dictionary of words and phrases, sweet and maxwell limited*, London, 5 éd., 1986.

10 La critique est formulée par G. Fiandaca, E. Musco, *Diritto penale, parte speciale*, I, cit., p. 91, mais à l'égard des délits de vilipendio politique. La même critique a été exprimée par Conso, *Contro i reati di vilipendio*, in *Indice penale*, p. 549, pour qui le vilipendio se pose "en plein contraste avec l'essence" de la démocratie.

sont : l'insulte et l'injure (« *la contumelia* »), la dérision et la moquerie (« *lo scherno* »), l'offense (« *l'offesa* ») qui constituent à la fois « une injure au croyant et un outrage aux valeurs éthiques du phénomène religieux, objectivement considéré ». À l'opposé, le vilipendio ne doit pas être confondu avec la discussion portant sur « les thèmes religieux, au niveau scientifique pour la divulgation, ni avec la critique et la vive réfutation, même polémique, ni avec l'expression de dissentiment radical qui font partie de la liberté d'expression (art. 21 et 19) ». À ce sujet la Cour de Cassation a décidé que, pour commettre le délit de vilipendio contre la religion de l'État, il suffit qu'un individu manifeste une attitude de mépris des dogmes de la religion catholique, au moyen d'un jugement irrespectueux, immotivé et sommaire[11]. Au final, le terme vilipender est équivalent à tenir pour vil, mépriser, dédaigner. Malgré les efforts de la jurisprudence, la notion de vilipendio demeure toujours floue, et difficilement conciliable avec la liberté d'expression.

Une brève analyse de la jurisprudence italienne nous éclairera sur la portée des incriminations de vilipendio religieux. Jusqu'aux années 80 les juges, notamment ceux appartenant à la Cour de Cassation, ont montré de la rigueur dans l'application des délits. De surcroît, dans plusieurs arrêts la Cour de Cassation a soutenu que le dol général de l'auteur de l'acte suffisait, c'est-à-dire la simple volonté d'avoir tenu des propos offensants avec conscience et volonté, sans qu'il soit nécessaire d'avoir eu l'intention d'outrager la religion en soi. À ce propos, on peut rappeler « qu'invectiver à haute voix, avec expression menaçante, contre un ministre du culte, dans un lieu où une pratique cultuelle se déroule ... implique *in re ipsa* la conscience et la volonté de troubler la fonction religieuse »[12]. En outre, les juges ont considéré comme comportements constitutifs de vilipendio : le lancement d'un objet contre le visage d'un prêtre pendant une activité religieuse (vilipendio d'un ministre du culte catholique)[13] ; l'interruption du sermon d'un prêtre qui rappelle aux fidèles l'obligation de payer les redevances (les contributions) pour les biens ecclésiastiques (trouble à la fonction religieuse)[14] ; affirmer que « les dogmes sont inventés par les prêtres et que l'Église enseigne le contraire de ce qui a été prêché par Le Christ » (*vilipendio* contre la religion catholique)[15] ; le fait de détourner l'attention des fidèles en méprisant la personne du prêtre (trouble et entrave à la fonction religieuse)[16]. Enfin, il faut rappeler l'affaire Pasolini, célèbre écrivain et réalisateur

---

11 Cass. pen., sez. IV, 6 juin 1961, n. 1734, *Foro it.*, 1961, II, c. 185 ; Cass. pen., sez. III, 20 février – 29 avril 1967, n. 313, *Giur. it.*, 1967, I, p. 273.

12 Cass. pen., sez. III, 20 novembre 1956, *Rivista penale*, 1957, II, p. 269.

13 App. Napoli, 15 janvier 1959, *Foro it.*, 1959, I, c. 8.

14 Cass. pen. sez. III, 13 janvier 1960, *Giustizia penale*, 1960, II, p. 417.

15 Cass. pen., sez. III, 20 février – 29 avril 1967, n. 313, cit.

16 Cass. pen., sez. III, 11 mai-26 juin, n. 621, *Foro it.*, 1968, II, c. 54.

italien, accusé de vilipendio contre la religion de l'État pour avoir tourné l'épisode intitulé « *La ricotta* », du film « *RoGoPaG* ». Le Tribunal de Rome avait condamné Pasolini pour avoir représenté la scène de la Passion du Christ d'une façon dérisoire et pour avoir méprisé les symboles et les « personnes » (les saints catholiques et la Vierge) de la religion catholique. Le réalisateur fut ensuite acquitté par la Cour d'Appel de Rome au motif que l'acte ne constituait pas le délit, et ensuite par la Cour de Cassation par amnistie[17]. Le réalisateur Luis Buñel a été accusé de vilipendio contre la religion de l'État pour le film « *Viridiana* », et puis il a bénéficié d'une décision de non lieu[18].

### 3. La position de la Cour Constitutionnelle : les première et deuxième périodes (les arrêts de rejet)

Il est important de retracer les trois étapes du chemin, long et controversé, parcouru par la Cour à l'égard des délits en matière de religion. Dans un premier temps, de 1957 à 1973, la Cour se prononce en faveur de la constitutionnalité des dispositions attaquées, en justifiant la position privilégiée de l'Église catholique. Puis, entre 1973 et 1995, la Cour change d'optique au regard de l'intérêt protégé par les dispositions contestées, l'identifiant dans le droit individuel à la liberté religieuse et non plus dans l'intérêt général et étatique à la religion en soi. Partant de cette prémisse, la Cour tire la conclusion qu'une intervention du législateur est nécessaire pour redéfinir les délits en matière de religion, mais aucune décision d'inconstitutionnalité n'est rendue, donc le système reste toujours inaltéré. Enfin, le vrai et réel renversement a lieu en 1995, année où, faute d'intervention du législateur en la matière, la Cour entame son travail de « purification » du système de son empreinte confessionnelle. On peut alors procéder à l'analyse de la jurisprudence constitutionnelle sur notre sujet.

La première décision de la Cour date de 1957, à peine un an après sa mise en place. Par ailleurs, la Cour avait déjà été appelée à se prononcer en matière religieuse à propos des limitations à la liberté de culte, dispositions qui furent jugées inconstitutionnelles[19]. Avant la mise en place de la Cour Constitutionnelle, la question de la conformité constitutionnelle des délits de vilipendio était portée à l'attention de la Cour de Cassation, dans son rôle de remplaçant temporaire du juge des lois, laquelle avait nié, au demeurant, toute incompatibilité

17 Toutes les décisions relatives à l'affaire Pasolini peuvent être trouvées sur le site www.olir.it

18 Trib. Roma, 12 février 1963, *Foro it.*, 1963, II, c. 118.

19 Il s'agit de l'arrêt n. 45 du 18 mars 1957, *Giurisprudenza costituzionale*, 1957, p. 579, et de l'arrêt n. 59 du 24 novembre 1958, *Giurisprudenza costituzionale*, 1958, p. 885.

constitutionnelle des textes censurés[20]. La même opinion fut exprimée par les juges du fond, à l'exception d'un jugement du Tribunal de Rome qui avait considéré les dispositions pénales en matière religieuse comme abrogées au regard de la Constitution républicaine de 1948[21].

La raison de la proposition immédiate de la question d'illégitimité constitutionnelle des dispositions, relatives aux délits en matière de religion, est le contraste visible et éclatant entre le système de protection pénale privilégiée de l'Église catholique et le principe d'égalité entre les différentes confessions religieuses, qui ressort de la Constitution, et sur lequel il est donc opportun de s'arrêter. Il faut, tout d'abord, relever que le principe de laïcité n'a pas été proclamé par la Constitution italienne, et que sa reconnaissance n'est arrivée qu'en 1989 par un arrêt de la Cour Constitutionnelle portant sur l'enseignement de la religion catholique dans l'école publique. La Constitution Italienne contient tout de même d'importantes dispositions relevant, directement ou indirectement, de la religion, et formant, pour cette raison, ce qu'on appelle le microsystème constitutionnel en matière ecclésiastique, dont la lecture est essentielle afin de comprendre les argumentations développées par la Cour. Il s'agit des articles suivants : « l'État et l'Église catholique sont, chacun dans leur domaine, indépendants et souverains. Leurs rapports sont réglés par les Accords du Latran. Les modifications des Accords, acceptées par les deux parties, n'exigent aucune procédure de révision constitutionnelle » (art. 7) ; « Toutes les religions sont également libres devant la loi. Les religions autres que la religion catholique ont le droit de s'organiser selon leurs propres statuts, à condition qu'ils ne soient pas en contradiction avec l'ordre juridique italien. Leurs rapports avec l'État sont réglés par la loi sur la base d'accords avec leurs représentants respectifs » (art. 8) ; « Chacun a le droit de professer librement sa foi religieuse sous quelque forme que ce soit, individuelle ou collective, d'en faire propagande et d'en exercer le culte en privé ou en public, à condition qu'il ne s'agisse pas de rites contraires aux bonnes mœurs » (art. 19) ; « Le caractère ecclésiastique et le but religieux ou cultuel d'une association ou d'une institution ne peuvent être la cause de limitations législatives spéciales, ni de charges fiscales spéciales pour sa constitution, sa capacité juridique et toutes ses formes d'activité » (art. 20). Enfin, le principe général d'égalité, édicté dans l'art. 3, qui joue un rôle important également en matière religieuse. En particulier cette disposition énonce que « Tous les citoyens ont une même dignité sociale et sont égaux devant la loi, sans distinction de sexe, de race, de

20 Pour la compatibilité avec la Constitution des délits de vilipendio contre la religion : Cass. penale, sez. III, 16 janvier 1950, *Diritto ecclesiastico*, 1951, p. 422.
L'inflexibilité et l'attachement à la foi catholique de la magistrature pénale italienne est mise en lumière par A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento ad oggi*, Torino, Einaudi, 1955, p. 452.

21 Tribunale Roma, 29 mai 1949, *Foro penale*, 1949, p. 532, note Lignola.

langue, de religion, d'opinions politiques, de conditions personnelles et sociales » (art. 3, alinéa 1).

Avant d'effectuer l'analyse de la jurisprudence, il est nécessaire d'expliquer que dans le système italien la Cour peut être saisie plusieurs fois de la même question, bien que cette dernière ait été rejetée[22]. Cela tient au fait que les décisions de rejet n'ont pas l'autorité de la chose jugée, en revanche, l'arrêt par lequel la Cour accueille la demande a une portée générale, à savoir une efficacité *erga omnes*, provocant rétroactivement l'annulation de la disposition attaquée. Vu l'efficacité limitée des arrêts de rejet, la question de constitutionnalité des infractions en matière de religion a été reposée plusieurs fois, ce qui a permis à la Cour d'effectuer un revirement de jurisprudence.

Comme on vient de l'indiquer, la première décision remonte au 30 novembre 1957 (numéro 125). Dans cette dernière la Cour Constitutionnelle rejette la question de la légitimité constitutionnelle, soulevée à l'égard du délit d'offense à la religion catholique au moyen de vilipendio de personnes (art. 404)[23]. Il est opportun de mettre en lumière les raisons pour lesquelles la Cour a rejeté la question déférée, retenant que la primauté de la religion catholique dans le système pénal n'était pas illégitime du point de vue constitutionnel. Avant tout, la Cour accueille la pensée du législateur fasciste en identifiant l'intérêt protégé par la disposition dans « l'idée religieuse en soi », étant devenue l'objet spécifique de la répression pénale, par conséquent les délits de vilipendio religieux sont qualifiés comme des incriminations sauvegardant des intérêts collectifs et généraux. Puis, afin de sauver la disposition attaquée, les juges des lois élaborent deux sortes d'arguments, le premier quantitatif et historique, l'autre purement juridique. La Cour considère que la prépondérance, conférée à la religion catholique en droit pénal, tire son origine et sa justification de la position occupée par l'Église dans « l'ancienne et non interrompue tradition du peuple italien », dont « la presque totalité » est, d'ailleurs, catholique. En outre, du point de vue constitutionnel, aucune contradiction n'est envisageable. Le principe de l'égale liberté religieuse, consacré aux articles 8 et 19, n'est pas violé parce que le délit de vilipendio ne limite pas la possibilité de professer librement sa propre foi et croyance, liberté qui demeure inaltérée et identique à celle des catholiques. Il en va de même pour la différence légitime de traitement entre l'Église catholique et les cultes admis, dès lors que la Constitution contient des dispositions claires qui n'établissent pas la « parité » entre confessions, mais,

---

22 On ne peut pas entrer dans les détails de l'efficacité des décisions de la Cour Constitutionnelle italienne. On doit se contenter d'indiquer que les décisions de rejet de la question n'ont d'efficacité obligatoire qu'envers le juge auteur de la saisine (le juge a quo), car la Cour ne déclare pas la constitutionnalité de la disposition, dont elle est saisie, mais seulement la non incompatibilité du texte attaqué par rapport aux censures alléguées. Pour les effets des arrêts de la Cour Constitutionnelle italienne voir.... Zagrebelsky, *La giustizia costitutionale*, Bologna, 1988.

23 L'arrêt est publié sous la référence C. Cost., 30 novembre 1957, n. 125, *Foro italiano*, 1957, I, p. 1913. La question de constitutionnalité avait été soulevée par la Pretura de Mineo avec l'ordonnance du 13 décembre 1956, *Giurisprudenza italiana*, 1957, II, p. 299, note Venditti.

au contraire, différencient leur situation juridique, ce qui peut être déduit de l'art. 7 et de l'art. 8. Au final, la Cour conclut que la Constitution prévoit seulement « la même liberté » pour les diverses confessions, mais non leur « identité dans la réglementation des rapports avec l'État ». La même argumentation est reprise dans l'arrêt n. 79 du 30 décembre 1958, dans lequel la Cour n'admet pas l'inconstitutionnalité de la contravention du blasphème. Toujours avec l'objectif de légitimer le privilège de l'Église catholique, la Cour ajoute un critère de nature sociologique, à côté des autres élaborés précédemment[24]. D'après elle, la religion catholique, étant « professée en Italie par la presque totalité des citoyens », elle mérite de recevoir une « protection pénale particulière », dès lors que « les outrages envers elles provoquent naturellement des réactions sociales d'une ampleur majeure et d'une plus grande intensité ». Enfin, la Cour souligne que « cette universalité de coutumes et de sentiments catholiques dans la vie du peuple italien est demeurée inchangée », même après l'entrée en vigueur de la Constitution Républicaine.

Des raisonnements analogues sont déployés dans l'arrêt numéro 39 du 31 mai 1965, dans lequel la question relative à la légitimité constitutionnelle du vilipendio contre la religion d'État a été rejetée[25]. Dans cette décision la Cour a confirmé que « le même droit à la liberté, reconnu à toutes les confessions religieuses, n'implique pas le droit à une protection pénale égalitaire ». Cette différenciation entre confessions découle de leur portée différente dans la communauté étatique, où la religion catholique occupe « une place particulière ». De plus, selon la Cour, l'incrimination de *vilipendio* générique n'engendre pas une violation du principe d'égalité, dès lors que quiconque, catholique ou non, peut commettre l'acte réprimé. Également, aucune violation n'est créée du côté de la victime, étant donné que ce ne sont pas les fidèles mais la religion en elle-même qui est titulaire de l'intérêt protégé par la loi. À l'inverse, il est évident que si l'intérêt avait été identifié dans la liberté individuelle de croyance, une décision d'inconstitutionnalité se serait imposée. C'est ce qui arrivera à partir de 1995, et surtout de 1997.

L'approche de la Cour commence à changer avec l'arrêt numéro 14 du 27 février 1973, où on trouve une fois de plus rejetée la requête d'inconstitutionnalité de la contravention de blasphème. Dans cette décision, encore que les deux critères quantitatif et sociologique soient réaffirmés, la Cour invite le législateur à réviser l'incrimination : « afin de parvenir à une réalisation pleine et complète du principe constitutionnel de liberté de la religion », le Parlement devrait effectuer une révision de la disposition, « en étendant la protection pénale

---

24 La décision peut être trouvée dans *Giurisprudenza costituzionale*, 1958, p. 990, note C. Esposito, *La bestemmia nella Costituzione italiana.*

25 Corte cost., sent. n. 39 del 31 maggio 1965, *Giur. it.*, 1965, 1, p. 1288, note E. Vitali, *Disuguaglianza nell' uguaglianza? (Ancora in tema di vilipendio della religione dello Stato)* ; Foro it., 1965, I, p. 929, note A. Piola, *Legittimità dell' art. 402 cod. pen. e nozione di religione dello Stato* ; *Giur cost.*, 1965, p. 602.

contre les offenses au sentiment religieux aux individus appartenant » aux autres confessions[26].

Une autre décision de rejet suit en 1975. C'est l'arrêt numéro 188 du 8 mai 1975, où la Cour exclut que le vilipendio contre la religion de l'État soit en contraste avec le principe de légalité criminelle (art. 25 Cost.) et celui de la liberté d'expression, qui peut subir des limitations en vue de la protection du sentiment religieux[27].

Une évolution importante dans la pensée de la Cour se retrouve dans l'arrêt numéro n. 925 de 1988, où un pas supplémentaire est accompli[28]. Il s'agit encore d'une décision de rejet de la demande d'inconstitutionnalité de la contravention de blasphème, mais, afin de sauver la disposition de loi de la censure alléguée, des nouveaux critères sont développés. En particulier, les critères quantitatif et sociologique sont écartés, dès lors que toute discrimination, fondée exclusivement sur la quantité numérique de fidèles d'une confession déterminée, est considérée comme « inacceptable ». Donc, « il incombe au législateur l'obligation » de remanier la disposition, de sorte que la disparité entre les religions soit effacée. Ceci dit, la Cour ne parvient pas à une déclaration d'inconstitutionnalité de la disposition attaquée. La motivation qui soutient le dispositif est plutôt laconique et peu juridique, étant appuyée sur « la constatation, sociologiquement considérable », que le comportement constitutif de la contravention de blasphème « concerne un phénomène de mauvaises mœurs, devenu depuis longtemps une mauvaise habitude pour beaucoup de gens ». Il est important, d'ailleurs, de regarder de près les facteurs déterminant le changement de perspective, étant à la base de la jurisprudence successive. Ces éléments peuvent être retrouvés, non seulement dans une transformation d'ensemble des attitudes sociales, mais surtout dans un cadre législatif différent. En premier lieu, en 1984 l'État italien et le Saint Siège signent le Nouveau Concordat, introduit dans le droit interne italien avec la loi du 25 mars 1985, n. 121. En ce qui concerne la question soulevée, le Protocole additionnel du Nouveau Concordat, modifiant une partie du Concordat du Latran, abroge la disposition qui érigeait la religion catholique en religion de l'État[29]. Suite à cet effacement, une partie de la doctrine et de la jurisprudence des juges du fond

---

26 Voir Corte cost., arrêt n. 14 du 27 février 1973, *Giur. cost.*, 1973, p. 69., note A. Baldassarre, *E' incostituzionale l'incriminazione della bestemmia?* ; *Foro it.*, 1973, I, p. 970 ; *Giust. civ.*, 1973, p. 69.

27 Corte cost., arrêt n. 188 du 8 mai 1975, *Foro it.*, 1975, I, p. 2418 ; *Giur. cost.*, 1975, p. 1508 ; *Giust. civ.*, 1975, III, p. 408 ; *Giur. it.*, 1976, I, 1, p. 19 ; *Dir. eccl.*, 1975, I, p. 188, note F. Onida, *Vilipendio della religione e libertà di manifestazione del pensiero* ; *Dir. eccl.*, 1975, II, p. 282, note S. Berlingò, *Libertà "di religione" e "diritto" di vilipendio,* et A. Albisetti, *Vilipendio della religione e libertà di manifestazione del pensiero.*

28 Voir Corte cost., arrêt n. 925 du 28 juillet 1988, *Giur. cost*, 1988, I, p. 4294 ss., note P. Grasso, *Laicismo di Stato e punizione del reato di bestemmia*, et G. Marini, *Ancora sulla legittimità costituzionale dell' art. 724, comma 1 c.p.*, et S. Lariccia, *Tutela penale dell' "ex religione di Stato" e principi costituzionali* ; *Diritto famiglia*, 1990, p. 347 ss., note T. Arnone, *Considerazioni sull'incriminazione della bestemmia* ; *Diritto ecclesiastico*, 1988, II, p. 501 ss.

29 La disposition établit que "si considera non piu' in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione di Stato".

avaient soutenu l'abrogation de tous les textes où la formule « religion d'État » était contenue. Selon ce point de vue, les dispositions n'auraient plus eu la précision et la clarté requises pour le respect du principe de légalité criminelle[30]. L'avis de la jurisprudence dominante, inquiète du possible vide de protection, a été opposé, préférant attribuer à la formule « religion de l'État » une valeur exclusivement descriptive, c'est-à-dire une fonction d'intermédiaire linguistique pour désigner la religion catholique comme « l'ancienne religion d'État »[31].

En second lieu, l'autre nouveauté importante à signaler en la matière est la signature des accords bilatéraux entre l'État italien et les confessions les plus importantes. Ces actes témoignent d'un élan vers la laïcisation du droit pénal. En ce sens dans l'art. 1, alinéa 4, de l'Entente avec l'Union des Communautés juives italiennes du 27 février 1987, il est demandé explicitement une parité de sanction. Il en va de même dans d'autres accords bilatéraux où l'effacement de toute forme de protection pénale des religions est d'autant plus demandé (c'est le cas de l'art. 4 de l'Entente avec la Tavola Valdese du 21 février 1984, du Préambule à l'Entente avec les Assemblées de Dieu en Italie du 29 décembre 1986, du Préambule à l'Entente avec l'Union Chrétienne Evangelica Battista d'Italie du 29 mars 1993).

## 4. La troisième période de la Cour Constitutionnelle : les arrêts d'annulation et la consécutive laïcisation du droit pénal

L'arrêt qui marque le franchissement du palier vers la laïcisation progressive du droit pénal italien est un arrêt du 18 octobre 1995 (numéro 440), où le principe de laïcité est appliqué directement en matière pénale[32]. Toutefois, pour obtenir l'achèvement de l'œuvre de « purification » du confessionnalisme, il faudra attendre 2005.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est nécessaire d'indiquer que la reconnaissance de l'existence du principe de laïcité, de la part de la Cour, arrive en 1989, avec l'arrêt numéro 203, portant sur le problème du caractère réellement facultatif de l'enseignement de la religion catholique dans l'école

---

30 Fiandaca-Musco, *Diritto penale, parte speciale*, p. 425 ; Pret. Genova, 18 gennaio 1991, *Riv. Pen.*, 1992, 173 ; App. Venezia, 8 giugno 1989, *Dir. informazione e informatica*, 1990, 108 ; Trib. Bologna, 27 luglio 1985, *Cass. Pen.*, 1987, 211.

31 En ce sens, Cass., 4 febbraio 1986, in *Cass. Pen.*, 1987, p. 62 ; Cass., 2 settembre 1985, in *Cassazione penale*, 1987, p. 63 ; C. Cost., n. 925 del 1988, e sent. n. 440 del 1995.

32 Cfr. Corte cost., sent. n. 440 del 18 ottobre 1995, pubblicata, tra l'altro, in *Foro it.*, 1996, I, con nota di N. Colajanni, *La bestemmia ridotta, il diritto penale laico* ; in *Giur. cost.*, 1995, p. 3475, con note di F. Ramacci, *La bestemmia contro la divinità : una contravvenzione delittuosa?*, di M. D'Amico, *Una nuova figura di reato : la bestemmia contro la divinità*, e p. 4517, di R. Venditti, *Reato di bestemmia e pluralità di religioni*, di G. Di Cosimo, *Sulla discussa tutela penale del sentimento religioso*, di A. Guazzarotti, *Perché imporre l'incriminazione della bestemmia? (Diritto penale religioso e incompetenza dello Stato* in spiritualibus) ; ed in *Cass. pen.*, 1996, con nota di F. C. Palazzo, *La tutela della religione tra eguaglianza e secolarizzazione (a proposito della dichiarazione di incostituzionalità della bestemmia).*

publique italienne[33]. Sans entrer dans l'analyse de l'espèce, il nous paraît opportun de rappeler les affirmations de la Cour sur la portée du principe de laïcité. Ce « principe, qui émerge des articles 2, 3, 7, 8, 19 et 20 de la Constitution, implique la non indifférence de l'État face aux religions, mais, au contraire, la garantie de l'État pour la sauvegarde de la liberté de religion, dans un régime de pluralisme confessionnel et culturel ». C'est l'admission de la laïcité positive.

À cet égard, il faut souligner que la Cour ne s'est pas bornée à énoncer la seule existence dudit principe. En effet, elle est allée plus loin, ayant qualifié la laïcité de principe suprême et souverain se posant comme « l'une des caractéristiques essentielles de la forme d'État décrite par la Constitution de la République ». Il est nécessaire d'expliquer qu'ériger une règle constitutionnelle en principe suprême implique son immutabilité absolue, en ce sens que même une loi de révision constitutionnelle ne pourrait pas l'abroger ou la modifier, avec la procédure spéciale de l'article 138 de la Constitution. Au fond, en substance, le principe souverain n'est qu'une limite implicite, d'origine prétorienne, à la révision constitutionnelle qui s'ajoute à l'unique limite explicite imposée par l'art. 139, c'est-à-dire la forme républicaine de l'État italien[34].

Donc, en d'autres termes, la Cour s'est attribué et réservé la possibilité d'annuler une loi constitutionnelle visant à introduire le principe de confessionnalité, ou plus simplement contraire au principe de laïcité. Par conséquent, actuellement le principe de laïcité en Italie est absolument intouchable, étant soustrait à toute procédure législative de modification, qu'elle soit ordinaire ou constitutionnelle.

La reconnaissance du caractère laïc de la République italienne, jointe au changement de la politique ecclésiastique et à l'inertie persistante du législateur, a conduit la Cour à une série de décisions d'inconstitutionnalité. L'arrêt n. 440 de 1995 est une décision d'accueil partiel, puisqu'elle déclare l'illégitimité constitutionnelle de la contravention de blasphème (l'art. 724, alinéa 1, du code pénal), limitativement aux mots : « ou les Symboles ou les Personnes vénérés dans la religion de l'État », alors que la partie de l'article relative à « la divinité » est soustraite à l'annulation. Après avoir constaté l'inertie du législateur, la Cour affirme que la discrimination entre confessions religieuses ne peut plus être tolérée, au motif que le principe constitutionnel

---

33 Il s'agit de l'arrêt n. 203 du 12 avril 1989, in *Foro it.*, 1989, I, p. 1333, note N. Colajanni, *Il principio supremo di laicità dello Stato e l' insegnamento della religione cattolica* ; e in *Giur. cost.*, 1989, I, p. 890, notes A. Saccomano et L. Musselli, *Insegnamento della religione cattolica e tutela della libertà religiosa.*

34 Nous ne pouvons pas approfondir le sujet relatif aux principes souverains dans le système constitutionnel italien. À ce propos, il suffit d'expliquer que dans la Constitution italienne on trouve deux sortes de dispositions : la catégorie des principes souverains, qui dans la pyramide des normes appartiennent à la catégorie la plus élevée, et les règles constitutionnelles simples, modifiables avec la procédure de révision constitutionnelle.
Sur le sujet la bibliographie est fort vaste, il suffit d'indiquer : Modugno, *I principi costituzionali supremi come parametro nel giudizio di legittimità costituzionale*, in *Il principio di unità del controllo sulle leggi nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, a cura di Modugno e Agro, Torino, 1997.

d'égalité en matière religieuse doit primer sur les autres exigences, « même notables, mais d'importance non comparable ».

Il s'agit clairement d'un arrêt d'accueil, interprétatif, de manipulation et substitutif. Il ressort de cet arrêt que dorénavant les comportements incriminés seront ceux de quiconque blasphème publiquement contre la divinité de toute religion et non plus seulement contre la religion catholique.

À bien regarder les choses, l'effet pratique, découlant de ce découpage et de ce remaniement du texte, est double : d'une part, le champ des actes réprimés est réduit, vu que le blasphème contre la Vierge et les Saints catholiques n'est plus constitutif de la contravention ; mais, d'autre part, le terrain des comportements punissables est étendu, étant donné que le blasphème contre les divinités des autres confessions sera sanctionné. En substance, pour parvenir à l'égalisation des confessions, la Cour a rendu une décision de nature additive (qui ajoute une règle) en *malam partem*, en violation du principe de légalité en matière criminelle, qui exclut que tout organe, autre que le Parlement, puisse légiférer en matière pénale (art. 25 Cost.)[35]. L'élargissement du champ d'application de l'infraction par la Cour a provoqué la critique unanime de la doctrine, non seulement en ce qui concerne la violation du principe de légalité, mais aussi le principe de clarté et précision de la formulation des incriminations. En effet, il est difficile de bien cerner le concept de « divinité » dans les différentes religions, dans la mesure où certaines ne possèdent pas une divinité, tandis que d'autres, telles que les religions orientales, « reconnaissent les incarnations ou les apparitions des divinités sous forme d'animaux ou de personnes »[36]. À propos des problèmes créés par la détermination de la conduite du blasphème, on peut citer Antonio Baldassarre, ex président de la Cour Constitutionnelle, qui déjà en 1973 avait soutenu de façon ironique et paradoxale que «la personne qui veut, par exemple, prononcer simplement « ah la vache », afin de ne pas courir le risque d'être poursuivi, devrait s'assurer au préalable qu'aucun croyant de religion hindouiste ne soit à proximité ou ne puisse l'entendre »[37]. Ensuite, le décret législatif n. 507 du 30 décembre 1999 a dépénalisé l'incrimination, devenue maintenant « contravention administrative ». Donc la formulation actuelle du texte en vigueur est la suivante : *« quiconque publiquement blasphème, avec des invectives ou paroles outrageantes, contre la Divinité est puni de la sanction administrative allant de 100000 jusqu'à 600000 »* lires italiennes.

---

35 Sur l'interdiction de rendre des arrêts additifs en matière pénale : Zagrabelsky, *La giustizia costituzionale*, Milano, 1988, p. 314-316.
Pour des critiques à l'arrêt n. 440 de 1995 : Fiandaca, *Altro passo avanti della Consulta nella rabberciatura dei reati contro la religione*, in *Foro it.*, 1998, I, c. 26 ; Ramacci, *La bestemmia contro la divinità*, cit. ; D'amico, *Una nuova figura di reato : la bestemmia contro la «Divinità»*, in *Giur. cost.*, 1995, p. 3487.

36 En ce sens : *Colaianni, La bestemmia ridotta e il diritto penale laico*, cit., p. 34.

37 Baldassarre, *È costituzionale l'incriminazione della bestemmia ?*, cit., p. 78, la citation en italien est la suivante : "chi ad esempio, voglia profferire un innocente « porca vacca », per non correre il pericolo di essere incriminato, dovrebbe accertarsi prima che nessun credente di religione induista si trovi nelle vicinanze o possa comunque ascoltarlo".

Une nouvelle et fondamentale étape vers la laïcisation du droit pénal est abordée avec l'arrêt n. 329 du 14 novembre 1997, qui a déclaré l'illégitimité constitutionnelle partielle de l'art. 404 (le délit d'offense à la religion catholique par vilipendio de choses) « dans la partie où il prévoit la peine de la réclusion pouvant aller d'un an jusqu'à trois ans, au lieu de la peine atténuée prévue par l'art. 406 »[38]. Il s'agit d'un arrêt de manipulation et de substitution, dont l'effet final est la substitution à la règle, établie par le législateur et jugée illégitime, d'une autre règle, de manière à ce que la disposition censurée devienne conforme à la Constitution. En d'autres termes, depuis cette décision, que les offenses, au moyen de vilipendio de choses, soient adressées à la religion catholique ou à d'autres confessions la peine applicable sera toujours la même, à savoir celle de la réclusion d'un an à trois ans réduite jusqu'à un tiers.

Il est opportun d'analyser la motivation riche et approfondie de cette décision, étant donné que les arguments développés seront repris dans tous les arrêts suivants. Deux principes sont pris en compte par la Cour pour parvenir à la déclaration d'inconstitutionnalité partielle du texte : le principe d'égalité et le principe suprême de laïcité. Au préalable, la Cour écarte tous les critères sur lesquels s'appuyait la jurisprudence ancienne. Puis elle affirme que la « Constitution exclut que la religion puisse être considérée comme un instrument pour atteindre les finalités de l'État et vice-versa ». En outre, le droit constitutionnel à la liberté religieuse est qualifié d'indivisible et unique, dès lors « chaque violation de la conscience religieuse implique toujours la violation du même droit dans son intégralité, indépendamment de la confession à laquelle le croyant appartient ». Sur la base de cette argumentation, la Cour juge la disposition contraire au principe d'égalité entre citoyens en ce qu'elle prévoit une peine plus grave si l'offense est adressée à la religion catholique. De plus, la disposition attaquée est inconstitutionnelle au regard du principe de laïcité ou non confessionnalité, lequel « ne consiste pas en l'indifférence de l'État à l'égard du sentiment religieux, mais en l'équidistance et l'impartialité de la législation par rapport à toute confession religieuse ».

Le travail de déconfessionnalisation du système pénal italien se poursuit avec l'arrêt, numéro 508 de 2000, d'annulation totale du délit de vilipendio générique contre la religion catholique[39]. Après avoir défini l'incrimination comme un « anachronisme » de la loi, la Cour en retient l'inconstitutionnalité, du fait de la double violation des principes d'égalité et laïcité. Cette fois-ci, la

---

38 L'arrêt est publié dans la revue *Foro it.*, 1998, I, pp. 26 e ss., note G. Fiandaca, *Altro passo avanti della Consulta nella rabberciatura dei reati contro la religione* ; *Giur. cost.*, 1997, p. 3335, note di F. Rimoli, *Tutela del sentimento religioso, principio di eguaglianza e laicità dello Stato.*

39 L'arrêt est publié dans la revue *Giur. cost.*, 2000, pp. 3969 e s., note M. Olivetti, Incostituzionalità del vilipendio della religione e laicità dello Stato, B. Mandazzo, Vilipendio della religione : una dichiarazione di incostituzionalità "obbligata"?, P. Cavana, *La caducazione del delitto di vilipendio della religione dello Stato. Luci ed ombre di un' incostituzionalità annunciata* ; *Giur. it.*, 2001, p. 2228, note Albo, *Il principio supremo di laicità dello Stato nella più recente giurisprudenza della Corte costituzionale in materia di reati "di religione"* ; *Dir. fam.*, 2001, p. 489, note M. Canonico, *Vilipendio della religione cattolica ed illegittimità costituzionale : mezzo secolo di inerzia, non solo legislativa.*

Cour respecte l'interdiction de rendre des arrêts additifs en matière pénale. En effet, la Cour, pour établir la parité entre les confessions, aurait pu étendre le délit de vilipendio générique à toutes les religions, mais en violation du principe de légalité criminelle. Donc, nécessairement, la seule issue a été de déclarer totalement inconstitutionnelle la disposition censurée, avec en conséquence l'effacement du vilipendio générique.

Une autre décision (numéro n. 327 du 1 juillet 2002) a ensuite déclaré l'illégitimité constitutionnelle « de l'art. 405 du code pénal, dans la partie où, pour les troubles aux fonctions religieuses du culte catholique, il prévoit une peine plus grave, au lieu de celle diminuée établie par l'art. 406 pour les mêmes actes accomplis contre les autres cultes » [40].

L'œuvre d'apurement de la législation fasciste a été achevée avec l'arrêt n. 168 du 18 avril 2005, qui a déclaré l'illégitimité constitutionnelle partielle de l'art. 403 du code pénal, en ce qui concerne la différence de sanction pénale.

Le changement de la jurisprudence constitutionnelle a eu des répercussions sur les arrêts des juridictions répressives. Les condamnations sont de moins en moins fréquentes. Le réalisateur Martin Scorsese a été relaxé de l'accusation de vilipendio contre la religion de l'État, tant au premier qu'au deuxième degré, pour le film « La dernière tentation du Christ », en l'absence de l'intention d'offenser le culte catholique[41]. La Cour d'Appel de Florence a décidé en 1993 que la représentation satirique du Pape dans un journal ne constitue pas un acte de vilipendio, au regard de la liberté d'expression et de critique[42]. Le Tribunal de Perugia a relaxé les prévenus du délit de vilipendio contre la religion catholique, vu que l'acte d'exposer des panneaux où étaient écrites des phrases provocantes fait partie du droit de critique[43]. En 2001, le Tribunal de Rome a relaxé les réalisateurs Cipri et Maresco, accusés de vilipendio pour le tournage du film « Totò visse due volte »[44].

## 5. L'état actuel du système italien

Nous avons pu relever que, grâce à la Cour Constitutionnelle, le système italien a perdu son empreinte confessionnelle. La question qui se pose de nos jours est celle de savoir si le droit pénal italien peut être considéré comme étant vraiment laïc et si la législation actuelle peut être considérée comme adéquate. À notre avis, malgré l'œuvre réparatrice de la Cour, nous estimons, comme d'ailleurs la plupart des auteurs, qu'un remaniement des

---

40 *Giur. cost.*, 2002, pp. 252 e ss., note P. Spirito ; in *Foro it.*, 2002, I, pp. 2941 e s. ; *Giur. it.*, 2003, p. 218 ; *Dir. eccl.*, 2004, I, pp. 106 e ss., note G. Cerreto, *Tutela paritaria del sentimento religioso : la Corte costituzionale completa l' opera.*

41 Trib. Venise, 8 octobre 1988, *Foro it.*, 1988, II, p. 705 ; App. Venice, 8 juin 1989, *www.olir.it*

42 App. Florence, 18 octobre 1993, *Foro it.*, 1994, II, c. 356.

43 In *Rassegna giuridica umbra*, 1994, p. 171.

44 Il s'agit du jugement du 1 octobre 2001 qui peut être trouvé sur le site *www.olir.it.*

textes est nécessaire. Toutefois, le projet de révision des délits de vilipendio du 1 août 2002, élaboré par la Commission Nordio, n'a pas encore abouti.

Les critiques qui peuvent être adressées aux dispositions en vigueur sont nombreuses. Tout d'abord, il faut remarquer que la terminologie employée par le code est restée inaltérée et donc foncièrement anachronique. En ce sens, les dispositions contiennent encore les formules « religion de l'État » et « cultes admis ». En outre, on peut remarquer les complications découlant du calcul des peines.

La doctrine, presque unanimement insatisfaite de l'état actuel de la législation, estime que la religion en elle-même ne doit pas être protégée, mais elle se divise en deux groupes. Le premier milite en faveur de l'abrogation complète de toute forme de protection pénale du sentiment religieux. Dans cette perspective, certains juristes se montrent hostiles à ce que la liberté religieuse fasse l'objet de dispositions pénales particulières, en considérant qu'il n'en va pas de même pour les autres libertés constitutionnelles. En effet, dans le système italien la seule liberté constitutionnelle qui reçoive, au même titre que la liberté religieuse, une forme spécifique de protection pénale est la liberté de vote qui, d'ailleurs, est relative aux rapports politiques (art. 54-60 du texte unique sur l'électorat)[45]. Il est proposé, par conséquent, que le sentiment religieux reçoive sa protection uniquement par les dispositions pénales communes, c'est-à-dire l'injure, la diffamation, la violence privée (article 610 code pénal), la dégradation des choses d'autrui (article 635 code pénal). Dans cette perspective, il est reproché à la Cour de ne pas avoir eu le courage d'éliminer complètement tous les délits de *vilipendio*. Enfin, c'est la notion même de vilipendio qui doit être critiquée, étant donné son caractère insaisissable qui viole, d'une part, le principe constitutionnel de précision et clarté des dispositions pénales et, d'autre part, se pose en opposition durable avec la liberté d'expression[46].

Dans un autre ordre d'idées, d'autres auteurs songent que la prévision d'incriminations en matière de religion peut être considérée comme compatible avec le principe de laïcité, pourvu que la protection pénale soit étendue aussi à l'agnosticisme et à l'athéisme. C'est pourquoi la liberté religieuse, pour être totale et complète, doit être conçue tant dans son aspect positif que dans son aspect négatif, à savoir la liberté de ne professer aucune foi ni croyance. De surcroît, dans cette deuxième perspective, le seul but que le législateur puisse viser est celui de la protection des intérêts individuels, d'où la nécessité de

---

45 Cette constatation est mise en évidence par Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 221.

46 En ce sens : Lariccia, *Coscienza e libertà. Profili costitutionali del diritto ecclesiastico italiano*, Bologna, 1989, p. 95. Fiandaca, *Laicità del diritto penale e secolarizzazione dei beni tutelati*, cit. ; Rimoli, *Tutela del sentimento religioso, principio di uguaglianza e laicità dello Stato*, cit.
Le problème de la conciliation entre le respect de la liberté religieuse et celui de la liberté d'expression a fait l'objet d'une décision de la Cour européenne des droits de l'homme du 20 septembre 1994, Otto Preminger Institut contre Autriche, R.U.D.H. 1994, *Jurisprudence*, p. 463, *Doctrine*, p. 441. La cour a jugé légitime la saisie et la confiscation d'un film offensant la communauté des catholiques, au regard du « *droit pour les citoyens de ne pas être insultés dans leurs sentiments religieux par l'expression publique des vues d'autres personnes* ».

subordonner la mise en mouvement de l'action publique au dépôt d'une plainte[47]. Il est clair qu'un État ne peut être considéré comme laïc s'il cantonne la protection pénale à la seule liberté positive de religion, en excluant la liberté négative. Le problème de la protection de l'athéisme s'est posé aussi en France, où il a été soutenu que le droit de la presse opère une discrimination étant donné qu'à certains groupes de personnes est réservée une protection particulière[48]. La question de l'absence d'une protection des personnes ayant des convictions profanes et notamment politiques a été portée à l'attention de la chambre criminelle de la Cour de Cassation qui a répondu, toutefois, que « *la protection instituée par ces textes n'est pas contraire aux dispositions de l'article 14 de la Convention dès lors que, d'une part, elle est offerte à tous ceux qui sont victimes de propos discriminatoires ou diffamatoires en raison de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une communauté ethnique, nationale, raciale ou religieuse, et que, d'autre part, les sanctions qui la garantissent sont applicables à tous* »[49].

De surcroît, les législations pénales des pays de l'Union Européenne reposent, de façon différente, sur le principe de laïcité. C'est le cas de l'Espagne où la protection est étendue aux athées, aux agnostiques et à tous ceux qui ne veulent professer aucune foi[50].

On peut donner seulement un bref aperçu de la situation française[51]. La loi du 9 décembre 1905 a posé le principe de Séparation entre l'Église et l'État, mais a aussi édicté des dispositions visant à garantir l'exercice serein et paisible des cultes. L'art. 31 de la loi de 1905 met l'exercice du culte à l'abri

---

47 Cavana, *Sentimento religioso* (tutela penale), in *Enciclopedia giuridica Treccani*, Roma, 2002, p. 13.

48 La protection du sentiment religieux par le droit de la presse n'a eu lieu qu'avec l'adoption du décret-loi Marchandeau du 21 avril 1939, la loi du 1881 ne comportant aucune disposition à l'égard de la religion.

49 Cass. crim., 23 février 1993, *Bull. crim.*, n. 86, in *Dr. pén.* 1993, comm. n. 210, note M. Véron ; Cass. crim., 13 juin 1995, *Bull. crim.*, n. 217.

50 Il s'agit d'une série de dispositions du code pénal espagnol, approuvé par la loi du 23 novembre 1995, n. 10. Artículo 522 : « *Incurrirán en la pena de multa de cuatro a diez meses : 1.) Los que por medio de violencia, intimidación, fuerza o cualquier otro apremio ilegítimo impidan a un miembro o miembros de una confesión religiosa practicar los actos propios de las creencias que profesen, o asistir a los mismos. 2.) Los que por iguales medios fuercen a otro u otros a practicar o concurrir a actos de culto o ritos, o a realizar actos reveladores de profesar o no profesar una religión, o a mudar la que profesen* ».
*Artículo 523 : "El que con violencia, amenaza, tumulto o vías de hecho, impidiere, interrumpiere o perturbare los actos, funciones, ceremonias o manifestaciones de las confesiones religiosas inscritas en el correspondiente registro público del Ministerio de Justicia e Interior, será castigado con la pena de prisión de seis meses a seis años, si el hecho se ha cometido en lugar destinado al culto, y con la de multa de cuatro a diez meses si se realiza en cualquier otro lugar".*
*Artículo 524 : "El que en templo, lugar destinado al culto o en ceremonias religiosas ejecutare actos de profanación en ofensa de los sentimientos religiosos legalmente tutelados será castigado con la pena de prisión de seis meses a un año o multa de 12 a 24 meses".*
*Artículo 525. : "1. Incurrirán en la pena de multa de ocho a doce meses los que, para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documento, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican. 2. En las mismas penas incurrirán los que hagan públicamente escarnio, de palabra o por escrito, de quienes no profesan religión o creencia alguna".*
*Artículo 526 : " El que, faltando al respeto debido a la memoria de los muertos, violare los sepulcros o sepulturas, profanare un cadáver o sus cenizas o, con ánimo de ultraje, destruyere, alterare o dañare las urnas funerarias, panteones, lápidas o nichos será castigado con la pena de prisión de tres a cinco meses o multa de seis a 10 meses".*

51 Sur la législation pénale française en matière de religion : Tillot, *Droit pénal et religion*, cit.

des contraintes, en prévoyant que « sont punis de la peine d'amende prévue pour les contraventions de la 5ème classe et d'un emprisonnement de six jours à deux mois ou de l'une de ces deux peines seulement ceux qui, soit par voies de fait, violences ou menaces contre un individu, soit en lui faisant craindre de perdre son emploi ou d'exposer à un dommage sa personne, sa famille ou sa fortune, l'auront déterminé à exercer ou à s'abstenir d'exercer un culte, à faire partie ou à cesser de faire partie d'une association cultuelle, à contribuer ou à s'abstenir de contribuer aux frais d'un culte ». Il en résulte que sont interdits tant l'empêchement de l'exercice d'un culte que la contrainte tendant à déterminer son exercice. Ensuite, l'article 32 de la loi de 1905, relatif aux entraves posées aux pratiques cultuelles, met l'exercice du culte à l'abri des troubles. La disposition établit que « seront punis des mêmes peines (celles de l'article 31) ceux qui auront empêché, retardé ou interrompu les exercices d'un culte par des troubles ou désordres causés dans le local servant à ces exercices »[52]. Les troubles sont incriminés uniquement s'ils sont causés dans les locaux servant aux exercices du culte. Cette limitation exclut que la perturbation des processions sur la voie publique soit incriminée, contrairement à ce qui est prévu en droit italien. Bien que ladite disposition incrimine seulement les pratiques cultuelles, il ne peut pas être soutenu qu'elle ait une empreinte confessionnelle. En premier lieu, aucune différenciation entre confessions religieuses n'est établie. En deuxième lieu, la disposition tend à mettre l'exercice du culte à l'abri des troubles et perturbations, donc elle ne tend pas à la protection de la religion en elle-même[53]. En troisième lieu, en ce qui

---

52 Suite à la conclusion du Concordat du 15 juillet 1801, le Code pénal de 1810 avait prévu deux types de dispositions concernant les cultes : celles relatives aux atteintes à l'ordre public commises par les ministres du culte eux-mêmes, et celles relatives aux atteintes portées aux manifestations publiques de l'exercice du culte autorisé sous le régime du Concordat. En particulier, l'article 260 du Code pénal de 1810 incriminait « Tout particulier qui, par des voies de fait ou des menaces, aura contraint ou empêché une ou plusieurs personnes d'exercer l'un des cultes autorisés, d'assister à l'exercice de ce culte, de célébrer certaines fêtes, d'observer certains jours de repos et, en conséquence, d'ouvrir ou de fermer leurs ateliers, boutiques ou magasins, et de fuir ou quitter certains travaux, sera puni, pour ce seul fait, d'une amende de 16 à 200 francs, et d'un emprisonnement de six jours à deux mois ». L'article 261 du Code pénal punissait « Ceux qui auront empêché, retardé ou interrompu les exercices d'un culte par des troubles ou désordres causés dans le temple ou autre lieu destiné ou servant actuellement à ces exercices, seront punis d'une amende de 16 francs à 300 francs, et d'un emprisonnement de six jours à trois mois ». Depuis l'adoption de la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État, une grande partie de ces dispositions a été abrogée. Les articles 31 et 32 de la loi du 9 décembre 1905 ont remplacé les articles 260 et 261 du Code pénal de 1810.
Le tribunal correctionnel de Bar-le-Duc, 2 juin 1982, *Gaz. Pal.* 1982, 2, p. 556, a jugé que le fait d'assister à un office religieux dans des tenues grotesques propres à choquer les fidèles dans leur recueillement avait causé un trouble à l'exercice du culte.

53 Le droit pénal français actuel ne protège pas l'honneur de Dieu. En ce sens, déjà le Code de 1791, et puis le Code pénal de 1810, ne réprimait pas l'outrage à la divinité, l'infraction de blasphème ayant été supprimée. La protection de la religion en qualité de doctrine avait été prévu par la loi du 20 avril 1825, dite loi du sacrilège, dans laquelle était incriminée "la profanation des vases sacrés et des hosties consacrées » commise par haine ou mépris de la religion lorsqu'elle était publique. Ledit crime de profanation fut aboli par la loi du 11 octobre 1830. Depuis cette date on ne trouve plus dans la législation française les délits religieux.
En ce sens R. Garraud, *Traité théorique et pratique du droit pénal français*, tome IV, Sirey, 2 éd., 1900, p. 439 sur le fait que le droit pénal ne vise que la protection du sentiment religieux et non celle de la doctrine d'une confession déterminée.

concerne le manque de protection de la liberté négative de religion, il serait difficile de concevoir une protection des pratiques et cérémonies des athées et des agnostiques. Il s'agit plutôt d'une disposition d'ordre public, tendant à protéger la liberté religieuse dans son aspect collectif.

Pour revenir au système italien, en conclusion, à notre avis, deux issues peuvent être envisagées pour parvenir à la laïcisation complète du droit pénal italien, soit celle de l'abrogation totale des dispositions en matière religieuse, soit celle de la prise en compte de l'agnosticisme et de l'athéisme à côté du sentiment religieux positif.

*Giovanni BONATO*

# *Teorías de la laicidad en España. Laicidad, legislación y política anticlerical de la Generalitat de Catalunya (1931-1938 y 2003-2005)*

QUEREMOS SEÑALAR de antemano algo que ya se ha puesto en evidencia en anteriores intervenciones dentro de este Congreso y que es presumible también se recogerá en otras. La idea de la laicidad no se tiene que identificar necesariamente con el anticlericalismo, aunque puede perfectamente integrar manifestaciones continuas de esa realidad. En ese sentido se podría decir que la laicidad es una neutralidad, por una parte, y una separación por otra respecto a las diversas confesiones religiosas y las iglesias[1], que aparece históricamente

1 Christoph Eberhard, Mayanthi Fernando y Nawel Gafsia, "Droit, laïcité et diversité culturelle. L'État français face au défi du pluralisme", en *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, nº 54 (2005), pp. 129-169. En particular ver también el número de los *Archives de philosophie du droit*, vol. 48 (2005) dedicado a *La Laïcité*, en el que merecen ser destacadas las colaboraciones de Olivier Abel, "Tolérance et laïcité", pp. 19-26, quien señala que «la laicidad es una de las formas de tolerancia, o más exactamente una de las manifestaciones como se puede afrontar el problema de la intolerancia» (p. 19); Pierre Caye y Dominique Terré, "Le neutre à l'épreuve de la puissance. Les conditions métaphysiques de la laïcité", pp. 27-41, para quienes «la laicidad se define como la neutralidad del Estado en sus relaciones con la sociedad y con sus creencias. Esta neutralidad no se limita a la simple organización de la coexistencia pacífica de las diversas comunidades entre sí» y «afirmando la laicidad, el Estado instaura su poder sobre la vida y pone de relieve de esta forma su más alta soberanía» (p. 27); Nicolas Baverez, "Le principe de laïcité face aux chocs et aux crises du XXIe siècle", pp. 249-255, quien resalta que la laicidad tiene una cuadruple dimensión jurídica, política, filosófica y moral y constituye la garantía fundamental en la defensa de la libertad en el siglo XII; Jean Rivero, "La notion juridique de laïcité", pp. 257-264 (se ha de decir que este artículo es una republicación de lo que el autor había escrito al respecto en 1949), quien precisaba que en Francia la laicidad no ha sido entendida jurídicamente como una «doctrina del hombre y del mundo» (p. 262). Consultar también Jean-Marie Woehrling, "Entre impossible neutralité et difficile pluralisme, un nécessaire retour au système de reconnaissance?", en *Revue de droit canonique*, vol. 54, nº 1-2 (2004) [2005], pp. 5-14, quien advierte que en el centenario de la ley de laicidad de 9 de diciembre de 1905 el sistema de "cultos no reconocidos" se ha convertido en un anacronismo. Por otro lado, «la laicidad -según Pierre Henri Prélot- desde el punto de vista institucional, no es la ignorancia deliberada de las religiones, sino más bien al

ligada al país más culto de Europa, Francia. En cualquier caso, si las nociones de libertad religiosa y de tolerancia han sido conceptualizadas desde hace tiempo, pero aún así siguen ofreciendo algunos resquicios con interpretaciones contradictorias, son mucho mayores las dificultades que se presentan para definir y delimitar contenido y perfiles de laicidad, laicismo, laico (según el término se utilice en castellano, italiano[2], francés o catalán y según sea substantivo, adjetivo o se utilice la forma adverbial), anticlericalismo, religofobia, clericalismo cívico, arreligiosidad, antirreligiosidad, reciprocidad de tolerancia y neutralidad religiosa. Por otro lado se adjetiva a veces la laicidad y así se habla de "laicidad positiva", "laicidad confesional" como opuesta a la "laicidad francmasónica", "laicidad cívica", "laicidad inteligente", "laicidad benevolente", "laicidad de mínimos", "laicidad cristiana", "blindaje del Estado laico", "laicidad burguesa", "laicidad clerofóbica", "clonación de la laicidad francesa", "laicidad compartida", "laicidad crepuscular", "laicidad descoligada" (por referencia a las ligas de la laicidad y de la enseñanza), "laicidad eleática", "laicidad igualatoria", "laicidad inquisitorial", "laicidad irresponsable", "laicidad poliédrica", "laicidad judaica", "laicidad krausista", "monopolio de laicidad", "laicidad paroxismal", "laicidad privativa", "laicidad revisionista", "laicidad rosa", "laicidad silenciosa", "laicidad asimétrica", "laicidad sostenida", "laicidad soterrada", "laicidad vertical", "laicidad xenófoba", "laicidad zarramplinada" y "pequeña laicidad". La defendida por Juan Pablo II en su conocida y muy importante *Epistula ad Galliae Episcopos expleto saeculo a legali separatione Ecclesiarum et Reipublicae in Gallia*[3] de 11 de febrero de 2005, Benedicto XVI[4], el cardenal Rouco Varela[5] y Mgr Touran o el

contrario su reconocimiento en tanto que instituciones sociales y el respeto de su autonomía dentro de una independencia recíproca» ["Le système français de séparation de l'Eglise et de l'État: éléments pour une approche comparée", en *Revue de droit canonique*, tomo 54, nº 1-2 (2004), p. 185]. Todos los textos en francés, en italiano y en catalán, que serán muy numerosos a lo largo de esta comunicación, han sido traducidos al castellano.

2 Sobre dicho término ver el artículo de Vincenzo Del Giudice, "Reflexiones sobre el problema laicológico debatido en el Concilio Ecuménico Vaticano II", en *Ius Canonicum*, vol. IV (1964), pp. 335-370.

3 Publicada en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCVII, nº 3 (4 marzo 2005), pp. 306-313. Puede considerársela como la carta magna de la "laicidad confesional". Juan Pablo II señala, entre otras cosas, que «el principio de laicidad... pertenece también a la doctrina social de la Iglesia» (p. 307). Del enfrentamiento y el rechazo inicial, de la ruptura de relaciones con la República francesa y la denuncia del Concordato de 1801, se ha pasado en el transcurso de una centuria, no sólo a reconocer la laicidad del Estado, sino a señalar que la laicidad forma parte de la doctrina social de la Iglesia.

4 Benedicto XVI ha hablado de «una sana laicidad del Estado en virtud de la cual las realidades temporales se rijan según sus propias normas, sin excluir no obstante aquellas referencias éticas que encuentran su fundamento último en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores y complejas derivadas de una visión integral del hombre y de su eterno destino» [Benedicto XVI, en su alocución *Al Presidem Reipublicae Italiae, Exc.mum Virum Carolum Azeglio Ciampi, occasione visitationis*, publicada en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCVII, nº 6-7 (2005), p. 824].

5 Antonio María Rouco Varela, "Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI", en *Ius Canonicum*, vol. XXXVI, nº 72 (1996), pp. 445-464. Plantea Rouco, entre otras cosas, en lo que fue texto de una conferencia suya en el Club Siglo XXI de Madrid el 22 de febrero de 1996, lo siguiente: «de nuevo se alza la pregunta por el sentido correcto de la imprescindible laicidad del Estado. Aceptaremos a contestarla recta y actualizadamente en España -para el siglo XXI- con la condición de que no se pretenda substituir la fe y la

académico René Remond[6], sería la denominada –no por ellos– "laicidad positiva" o "laicidad confesional", que no coincidiría con algunos otros tipos de laicidad. Es esta materia objeto del cultivo intelectual en España por parte de los profesores de la disciplina de Derecho eclesiástico del Estado. Estos pretenden centrar el objeto de la misma en la normativa dada por el Estado en relación a las distintas confesiones religiosas y sus relaciones con las diferentes Iglesias, aunque ello no impide dos consideraciones que se han hecho al respecto. La primera por parte de Álvaro d'Ors Pérez-Peix (1915-2004), según la cual la asignatura y área de conocimiento científico que responde al nombre de Derecho eclesiástico del Estado resulta inadecuada e inapropiada. Sirve para ver las relaciones entre el Estado y las Iglesias (católica, luterana, ortodoxa, presbiteriana, anglicana), pero no es aplicable a las religiones que en España son las más significativas después de la Católica, el Islam[7] y el Judaismo. Ni una ni otra son iglesias. Por otro lado, los límites del Derecho esclesiástico del Estado y el objeto de la materia no están claros en España; sin embargo, sí lo están los del Kirchenrecht en Alemania y Austria, el Ecclesiastical Law[8] en Inglaterra y del Diritto ecclesiastico en Italia, aunque hace cinco años se llevó a cabo en Italia una "Redeterminación de los sectores científico-disciplinarios"[9], que conllevaba que había un área de conocimiento denominada Derecho canónico y derecho eclesiástico (con esa nomenclatura doble) que agruparía a las asignaturas anteriormente dispersas y diferentes de Derecho canónico, Derecho eclesiástico, Derecho eclesiástico comparado, Derecho eclesiástico italiano y comparado, Derecho estatal de los cultos, Elementos de derecho

vida religiosa-moral de la sociedad, tal y como la ha sentido a lo largo de los siglos y la siente todavía hoy, por ideales culturales o ético-políticos propuestos y fomentados por el Estado» (p. 463).

6 Ver René Rémond, "La laïcité, un concept qui n'a cessé d'évoluer", en *La Documentation catholique*, nº 2307 (1 febrero 2004), pp. 123-128. El texto publicado recoge la intervención en Lourdes el 5 de noviembre de 2003 ante el plenario del Episcopado francés del académico René Rémond, en la que muestra que si la Ley de 1905 pudo ser vista como una agresión a la Iglesia católica, hoy puede ser interpretada como una contribución a la concordia y a la conciliación. Precisa Rémond como «en 1945, la Asamblea [de cardenales y arzobispos de Francia] adoptó un texto de inspiración bien diferente [se refiere Rémond al de 1925, que condenaba sin paliativos la laicidad] que distinguía entre ideología -el laicismo- y el régimen de laicidad. Distingue también cuatro acepciones de la noción de laicidad, de las que estima que dos de ellas son perfectamente aceptables por la Iglesia y rechaza las otras dos» (p. 128).

7 Consultar el documentado trabajo de la catedrática de Derecho eclesiástico del Estado Lourdes Ruano Espinosa, "Derecho e Islam en España", en *Ius Canonicum*, vol. XLIII, nº 86 (2003), pp. 465-543.

8 Ver Miguel Rodríguez Blanco, "*Ecclesiastical Law* y Derecho eclesiástico del Estado", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XVIII (2002), pp. 385-425. De esta forma «el *Ecclesiastical Law* y el Derecho eclesiástico del Estado son dos disciplinas jurídicas distintas con escasos puntos en común. Quizás el único sea que ambas se ocupan de normas relativas al factor social religioso, porque a partir de aquí las diferencias se acentúan» y así «el *Ecclesiastical Law* se centra en el Derecho aplicable a la Iglesia de Inglaterra, mientras que las demás confesiones religiosas apenas son tenidas en cuenta». Por otro lado, «el contenido y la orientación del *Ecclesiastical Law* no se ajustan al pluralismo religioso de la sociedad inglesa ni a su realidad jurídica» y de esta forma «en el *Ecclesiastical Law* la libertad religiosa y la no discriminación por motivos religiosos apenas tienen relevancia alguna» (p. 421).

9 La mencionada *Rideterminazione dei settori scientifico-disciplinari* apareció publicada en la *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, n. 15, del 20 de enero de 2000.

eclesiástico, Historia del derecho canónico, Historia de las instituciones religiosas, Historia y sistema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado e Historia y sistemas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Moderna. Además existe una opinión tan autorizada como la de Amadeo de Fuenmayor (1915-2005), catedrático de Derecho Civil, académico de la real de Jurisprudencia y Legislación de Madrid y primer catedrático que hubo en España de Derecho Eclesiástico del Estado desde 1967, bien que esto último lo fuera en una Universidad de la Iglesia por nombramiento, no en virtud de un concurso oposición de carácter nacional (el de Civil lo había ganado en 1943), lo que no supone una merma de sus atinados criterios respecto a la materia. Para Fuenmayor, con sus propias palabras, «el Derecho eclesiástico, me parece que es una disciplina todavía no centrada –Fuenmayor hacía esta afirmación en 1997–: de hecho viene estudiándose casi exclusivamente a partir de las normas jurídicas del Estado, con un planteamiento radicalmente positivista, sin atención suficiente al fundamento de las normas, ni al ideal que debe servir el derecho, ni a consideraciones históricas. Eso produce como resultado con frecuencia que la verdadera temática se desconozca»[10]. Fuenmayor no cuenta con trabajos en materia de laicidad con excepción de lo que dice en su artículo «legalidad, moralidad y cambio social»[11]. Esta idea de que el Derecho Eclesiástico del Estado sea un derecho sin tradición y sin historia ha llevado a que un catedrátrico de dicha disciplina haya escrito un ensayo de una historia del derecho eclesiástico en España y sobre su concepto, acompañado de lo que escribió Francesco Scaduto en 1885, Iván C. Ibán[12], y a que también Carlos Salinas Araneda, formado como canonista en España a pesar de que es catedrático de Historia del Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso, venga publicando por entregas diversos trabajos sobre la historia del Derecho eclesiástico[13]. Ya el propio Alberto de la Hera y Carlos Soler habían escrito una síntesis de "Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado" para el *Tratado de Derecho Eclesiástico* del Instituto Martín de Azpilcueta[14].

La laicidad ha merecido diversas definiciones por parte de la doctrina española que cada vez son más numerosas, como las de Eduardo Molano[15],

---

10 Fernando de Meer Lecha-Marzo y Antonio Viana, "Entrevista con Amadeo de Fuenmayor", en *Ius Canonicum*, vol. XXXVII, nº 73 (1997), p. 317.

11 Publicado en *Ius Canonicum*, vol. XIX, nº 38 (1979), pp. 39-62.

12 *En los orígenes del Derecho eclesiástico. La prolusión panormitana de Francesco Scaduto*, Madrid, 2004.

13 Ver "Conferencias religiosas y personalidad jurídica en el Derecho del Estado en Chile", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XVIII (2002), pp. 95-166.

14 Publicado en Pamplona, 1994, pp. 35-84.

15 Molano señalaba en su momento que «en la dialéctica confesionalidad-laicidad propia del Estado liberal, la noción de laicidad asume un *significado reivindicativo*, esgrimido obviamente frente a la autoridad eclesiástica, que la colorean de matices de hostilidad y de agresividad contra el orden religioso en general y contra el orden eclesiástico en particular», pero además añadía el catedrático de Derecho Canónico que «actualmente, sin embargo, la noción de laicidad vuelve a tener matices diferentes, en los que su significación negativa frente a lo

Javier Larena Beldarrain[16], el teólogo José Ignacio González Faus[17], Pedro Juan Viladrich y Javier Ferrer Ortiz al unísono[18], Rafael Navarro Valls[19], José Javier Amorós Azpilicueta[20], María Teresa Areces Piñol[21], Pedro María Garín[22], Contreras Mazario[23], el *Manual* que coordinó Dolores García Hervás[24], Juan

---

religioso ha ido perdiendo terreno para ser substituida progresivamente por un *sentido distinto*, a tenor de los nuevos planteamientos del Estado en relación a lo religioso» ["La laicidad del Estado en la Constitución española", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, II (1986), p. 242].

16 La laicidad sería para él «la consagración de la incompetencia del Estado en materia de religión» y «la laicidad cristaliza en la autonomía de que gozan las confesiones, si bien se entiende que, en todo caso, no podrán ir en su actuación más allá de lo que permita el ejercicio de las funciones que le son propias» (Javier Arena Beldarrain, en el libro colectivo *Derecho eclesiástico*, Madrid, 2004, p. 52).

17 «Laicidad significa que un estado laico es "lego" en materias religiosas... Laicidad no es lo mismo que uniformidad religiosa» (José Ignacio González Faus, *La difícil laicidad*, Barcelona, 2005, p. 6).

18 «El principio de laicidad define la *actuación* del Estado ante el *factor religioso*» y «la laicidad ya no es el calificativo *religioso* del Estado, sino la *índole jurídica* de su actuación democrática ante lo religioso, como hecho social que forma parte del bien común» (*Derecho eclesiástico del Estado español*, 5ª ed., Pamplona, 2004, p. 98). Además, «la actuación laica del Estado no se reduce al reconocimiento forzoso del factor religioso, sino que comprende también la misión de hacer que las libertades y los derechos implicados en él se conviertan en esferas reales y efectivas de libertad» (p. 99).

19 «La laicidad lo que intenta, me parece, es centrar las relaciones comunidad religiosa-comunidad civil en el destinatario de ambas, es decir, el hombre, precisamente porque las grandes revoluciones modernas han concentrado el poder más en las bases que en los vértices» (Rafael Navarro Valls, en su artículo "Laicidad y libertad religiosa", recogido en *Del poder y de la gloria*, Madrid, 2004, pp. 144-145).

20 «La laicidad es un principio de convivencia política construido a partir del pluralismo, y supone la aceptación dialéctica de la religión. La laicidad no es un valor en sí, sino un derivado del pluralismo, del respeto a todas las convicciones religiosas o filosóficas. Lo laico no es lo contrario a lo religioso, sino de lo confesional» (José J. Amorós Azpilicueta, "Prólogo" a María Teresa Areces Piñol, *El principio de laicidad en la jurisprudencia española y francesa*, Lérida, 2003, p. 13).

21 La «*laicidad positiva*... obliga al Estado a reconocer jurídicamente el factor religioso tanto en sus manifestaciones individuales como colectivas, sin entrar a realizar una valoración de lo religioso en cuanto tal y a intervenir para asegurar de manera más eficaz el ejercicio del derecho de libertad religiosa con el desarrollo de un más amplio sentido de la justicia» (María Teresa Areces Piñol, *El principio de laicidad*, p. 22). Añade además tres ideas, a nuestro juicio interesantes: 1ª) «El concepto de laicidad no puede ser rígido y cerrado sino que por el contrario es un concepto que debe permanecer abierto en respuesta a los cambios que se producen en la configuración de la sociedad en función de su evolución cultural, social y religiosa» (p. 273). 2ª) «La laicidad positiva, plural y democrática implica que las creencias religiosas pertenezcan a la esfera privada. En la esfera pública, sin embargo, dichas creencias deben ser garantizadas con una plena libertad religiosa respetando siempre el orden público y las libertades fundamentales de los demás» (p. 274). 3ª) «El futuro de la laicidad debe apoyarse, como es evidente, en un espíritu de apertura inteligente con una voluntad de diálogo y de tolerancia recíproca entre el poder político y el poder religioso» (p. 274).

22 «El modelo laico es el que se desprende de nuestro sistema constitucional» (Pedro María Garín, *Temas de Derecho Eclesiástico del Estado. La "Religión" en la comunidad política desde la libertad*, Bilbao, 2000, p. 165).

23 «La actividad del Estado español ha de ser doble: positivamente, el Estado se autocompromete como ente radicalmente no totalitario, a estar al servicio de la primacía de la dignidad del ser personal de cada uno de los ciudadanos y, de manera sobresaliente, al servicio de la fundamental, innata, inalienable, imprescriptible e irrenunciable esfera de la racionalidad y conciencia de la persona; mientras que su acepción negativa supone la incompetencia de ésta ante el acto de fe, así como el reconocimiento del derecho de toda persona a no declarar, en cualquier modo, sobre su fe o prácticas religiosas» (José María Contreras Mazario, *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Madrid, 1992, pp. 40-41).

24 «El principio de laicidad o no confesionalidad del Estado significa la incompetencia de éste en materia de credo religioso» y «El Estado es laico cuando contempla lo religioso, no en cuanto tal, sino en cuanto *factor* que forma parte de la realidad social y que, con todas sus peculiaridades, es susceptible de reconocimiento, garantía y promoción jurídicas» (Dolores García Hervás, Zoila Combalía Solís, Javier Escrivá Ivars, María Luisa Jordán

Goti Ordeñana[25], Carmen Garcimartín Montero apoyándose en una intervención parlamentaria del 7 de julio de 1978 del diputado y ponente constitucional Gabriel Cisneros que nos aporta una de las ideas más claras a la par que interesadas al respecto[26], Dionisio Llamazares Fernández[27] que es sin duda el que más sesudamente (lo que no quiere decir que sus ideas sean las más aceptadas) ha teorizado sobre la materia y la ha determinado con mayor rigor intelectual en España, Rosa María Satorras Fioretti[28], Joaquín Calvo Ávarez[29], etc.

En la Segunda República es cuando se alcanzó en España el mayor nivel de anticlericalismo, no de neutralidad religiosa, de toda la historia de mi país. Hubo una formación política que mucho contribuyó a ello, el Partido

---

Villacampa, Daniel Tirapu Martínez y José María Vázquez García-Peñuela, *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, Madrid, 1997, pp. 139 y 140).

25 Goti señalaba que en Francia se ha evolucionado desde «una concepción de laicidad negativa, a un sistema de laicidad positiva, una vez abandonadas las preocupaciones y prejuicios de un laicismo rígido y estricto». De esta forma la laicidad la entiende, respecto al caso francés, como «una neutralidad que en un principio fue calificada y considerada como negativa, porque iba unida con restricciones para los grupos religiosos» (*Sistema de Derecho Eclesiástico del Estado*, San Sebastián, 1991, p. 176).

26 «La laicidad supone ante todo, como primera exigencia, la no confesionalidad del Estado, o, como indicaba Cisneros (UCD) "la ajeneidad de la comunidad política a cualquier planteamiento confesional, lo opuesto al nacionalcatolicismo". En consecuencia, no puede hablarse de una religión de Estado, puesto que es incompatible con la competencia del Estado para pronunciarse sobre el hecho religioso./ Otra característica, derivada de la anterior, es la separación entre la Iglesia y el Estado, y, como correlato de la misma, aparece la exigencia de que el Estado mantenga relaciones de cooperación con las confesiones, atendiendo a las características de la propia confesión y al arraigo en la sociedad de tales creencias./ Las relaciones de cooperación se sitúan en el contexto más amplio de la autoridad del Estado social de Derecho, el cual ha de procurar activamente el pleno desarrollo de todos los sectores integrados en el concepto genérico del bien común. [...] Por último, es también necesaria la neutralidad del Estado ante el hecho religioso» [Carmen Garcimartín Montero, "La laicidad en las Cortes constituyentes de 1978", en *Ius Canonicum*, vol. XXXVI, nº 72 (1996), pp. 592-593].

27 Después de distinguir con claridad la existencia de diferentes tipologías nuevas de la laicidad, tales son los casos de la "laicidad positiva", "laicidad benevolente" y "laicidad confesional" (*Derecho de la libertad de conciencia*, I, *Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, 1997, p. 104), Llamazares concluye al respecto: «la laicidad del Estado es el único marco que garantiza el ejercicio de la libertad de conciencia en toda su plenitud, libre de trabas artificiales o arbitrarias y, en definitiva, el más pleno desarrollo en libertad de la persona como radical libertad» (p. 112). Ver también de Dionisio Llamazares, "A vueltas con la laicidad", en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, Castellón de la Plana, 1999, II, pp. 489-496.

28 «El término laicidad evoca al "laicismo -considerado, bien como indiferentismo según la concepción liberal del siglo XIX, o incluso como "laicismo beligerante", tal como se entendió en algunos periodos de nuestra historia-» (Rosa María Satorras Fioretti, *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona, 2000, p. 75).

29 «La laicidad del Estado queda constitucionalmente establecida al servicio, en último término, de la libertad religiosa e ideológica de sus ciudadanos, con sus propias manifestaciones personales y sociales. Es un *Estado de libertad*. En concreto, en cuanto al factor religioso, es un Estado de libertad en materia religiosa. Un Estado que reconoce la libertad religiosa excluyendo toda limitación fuera de la necesaria para el mantenimiento del orden público./ Ese reconocimiento máximamente amplio de la libertad religiosa incluye necesariamente toda manifestación personal y social de esa libertad. De este modo, *reconocer las consecuencias* de la libertad religiosa no compromete, en modo alguno, la laicidad del Estado, siempre que se respeten, al tiempo, las exigencias del orden público. Es claro que un determinado modelo ideológico es extraño a la verdadera laicidad del Estado, y, en ningún caso, puede entenderse, en cuanto tal, como constitutivo, en mayor o menor grado, del orden público constitucional» [Joaquín Calvo Álvarez, "Derecho de familia y libertad de conciencia en la Unión europea y el Derecho comparado. Crónica del IX Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado", en *Ius Canonicum*, vol. XL, nº 80 (2000), pp. 495-496].

Republicano Radical Socialista fundado en 1929. La aprobación de la Constitución de 1931 fue precedida de un durísimo debate en el tema religioso, que ha sido valorado de forma diferente según los autores de que se trate (Fernando de Meer[30], Víctor Manuel Arbeloa[31], Ferrer Benimelli[32] por lo que se refiere a la relación de la masonería con la elaboración del texto y Suárez Pertierra[33], por poner algunos ejemplos) y que no abordamos por ser algo marginal al argumento que nos ocupa en este Congreso.

En aplicación de la Constitución de 1931, se aprobó la Ley de 30 de enero de 1932 sobre cementerios, iniciativa del Ministro de Justicia Álvaro de Albornoz Liminiana (1879-1951)[34], que promovió también las leyes más anticlericales de la Segunda República española, ya que ocupó el Ministerio (antes lo había sido de Fomento) desde el 16 de diciembre de 1931 al 14 de julio de 1933, detentando dicha cartera en gobierno presidido por Manuel Azaña Díaz (1880-1940)[35]. Las Constituciones anteriores españolas habían sido muy respetuosas con la religión católica, incluidas las liberales y no digamos la afamada Constitución de 1812. La de 1869, en su art. 21, precisaba que «la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica», precisando en su parágrafo 2º que «el ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho». Hay que

---

30 Fernando de Meer Lecha-Marzo, *La cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de la II República española*, Pamplona, 1975.

31 Víctor Manuel Arbeloa, "La masonería y la legislación de la II República", en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. XXXVII, nº 108 (1981), pp. 363-388.

32 José Antonio Ferrer Benimelli, "La Masonería y la Constitución de 1931", en *Cuadernos de Investigación Histórica*, 5 (1981), pp. 217-274.

33 Gustavo Suárez Pertierra, "El laicismo de la Constitución republicana", en *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*, Madrid, 2001, pp. 57-84.

34 Era asturiano de Luarca, estudió la carrera de Derecho en la Universidad de Oviedo. Formaba parte de la masonería, en la que ingresó el 18 de marzo de 1927 en la logia Dantón. Es uno de los fundadores del Partido Republicano Radical Socialista. Fue Ministro de Fomento desde el 14 de abril de 1931 al 14 de octubre de 1931, siendo Presidente del Consejo de Ministros Niceto Alcala-Zamora Torres, y desde esta última fecha hasta el 16 de diciembre de 1931 con Manuel Azaña al frente del ejecutivo. Ver María Ángeles Liñán García y Manuel J. Peláez, "Álvaro de Albornoz Liminiana (1879-1951)", en *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos)*, vol. I (A-L), Zaragoza-Barcelona, 2005, nº 28, pp. 63-64.

35 Se ha escrito mucho sobre Manuel Azaña y su concepción del tema de la religión, y su celebrada y reiterada frase «España ha dejado de ser católica». Ver al respecto y con posiciones a veces contradictorias a la hora de enfocar la particular manera de analizar el problema por parte de Azaña lo siguiente: Fernando García de Cortazar, "La Iglesia imposible de la Segunda República (Comentario bibliográfico)", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 31-32 (1983), pp. 295-311; Hilari Raguer Sunyer, "«España ha dejado de ser católica». La política religiosa de Azaña", en *Historia Contemporánea*, nº 6 (1991), pp. 145-157 y Alfonso Botti, "Manuel Azaña, la coscienza religiosa e la politica ecclesiastica", en *Spagna contemporanea*, nº 11 (1997), pp. 87-114. También resulta interesante consultar, con un planteamiento más generalista, Manuel Tuñón de Lara, "Iglesia y Estado durante la II República", en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1979, pp. 323-346; Francisco Martí Gilabert, *Política religiosa de la Segunda República española*, Pamplona, 1998 y Julio de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil", en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, 1998, pp. 211-301.

fijarse además en la redacción del parágrafo 3º que es bastante llamativo para nuestros días: «Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica es aplicable a los mismos lo dispuesto en el párrafo anterior». El art. 24 proclamaba la libertad de creación de centros docentes, incluso de enseñanza superior, lo que hizo prodigar, sin controles efectivos, multitud de instituciones de todo tipo y que, incluso, José de Carvajal Hué[36] pudiera, al amparo de estas normas, llevar a cabo la realización de los exámenes de todo el bachillerato, de las asignaturas de la licenciatura en Derecho y del doctorado por el sistema de temas en el increible tiempo de dos semanas. Sin embargo, esto para España no es nada, ya que el fuera seis veces Presidente del Consejo de Ministros de la Segunda República, el radical Alejandro Lerroux García (1864-1949) hizo todos los exámenes de las 19 asignaturas de la carrera de Derecho en un solo día, el 22 de septiembre de 1922, en la Universidad de la Laguna, alcanzando además doce Sobresalientes, siendo de ellos siete acompañados del premio de la Matrícula de Honor. Lerroux, grado tercero de la Masonería, incluso sacó Sobresaliente en Instituciones de Derecho Canónico. Esto se produjo fuera del marco de vigencia normativa de la Constitución de 1869. Sobre la figura de Lerroux, tan vinculado en tantos sentidos a Barcelona, y su evolución ideológica y política anarquista, anticlerical, laicista, radical y conservadora es Álvarez Junco[37] quien lo ha estudiado con mayor acierto.

Albornoz también tuvo que ver con las Leyes del divorcio, sobre Órdenes religiosas y de supresión del presupuesto de Culto y Clero. El decreto de expulsión de la Compañía de Jesús, presentado por Albornoz, fue aprobado por el Consejo de Ministros el 19 de enero de 1932[38]. Era consecuencia de la aplicación del párrafo cuarto del art. 26 de la Constitución de 1931, que rezaba como sigue: «Quedan disueltas aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes[39] serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes». El art. 1º del decreto ordenaba: «Queda disuelta en el territorio español la Compañía de Jesús. El Estado no reconoce personalidad jurídica al mencionado instituto religioso, ni a sus provincias canónicas, casas, residencias, colegios o cualesquiera organismos directa o indirectamente dependientes de la Compañía». El conjunto del art. 26 de la Constitución y en particular de la redacción del texto correspondiente al párrafo cuarto había venido precedido –como acabamos de indicar– por un

36 Ver José Calvo González, "José de Carvajal Hué (1835-1899)", en *Diccionario crítico de juristas*, vol. I (A-L), nº 206, pp. 203-204.

37 José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, 1990.

38 Su texto puede leerse en la *Gaceta de Madrid* de 24 de enero de 1932.

39 Ver sobre el destino de dichos bienes Alfredo Verdoy, *Los bienes de los jesuitas: disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda Repúblic*a, libro publicado en Madrid en 1995.

amplísimo debate en el Congreso, que fue mayor en la prensa y entre la ciudadanía.

La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas fue aprobada por las Cortes españolas el 17 de mayo de 1933 y se publicó como Ley de 2 de junio de 1933, insertándose en la *Gaceta de Madrid* del 3 de junio de 1933. Lo que más vale la pena resaltar son el art. 10 y el 31, párrafo b, que hablan por sí solos. El 10 ordenaba que «el Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no podrán mantener, favorecer ni auxiliar económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas» y el 31, b, que «el ejercicio de la enseñanza por las Órdenes y Congregaciones Religiosas» cesaría el 31 de octubre de 1933, para todo tipo de enseñanza, salvo la primaria a la que le era asignada la fecha del 31 de diciembre de 1933.

La ley de secularización de los cementerios estableció el procedimiento expropiatorio de los cementerios de las parroquias[40]. Los cementerios dejaron de ser en España lugares sagrados y lugares de culto, tal y como aparecían regulados en el CIC 1917, cánones 1205 a 1214. Particularmente el canon 1206 § 1 señalaba que la Iglesia católica tenía derecho a tener cementerios propios, a la vez que establecía el 1206 § 2 el *modus operandi* si era conculcado este derecho de la Iglesia. Se ha señalado que, desde el siglo XIX, se venían observando en España las consecuencias de la laicización en materia de camposantos que «se dejaron apreciar incluso en los elementos artísticos; de las tumbas de los cementerios medievales que evocaban las iglesias, se pasó a unos mausoleos que frecuentemente eran réplicas de casas»[41].

Ya de buen comienzo quiero dejar claro que durante la Segunda República la Generalitat tuvo dos Presidentes: Macià y Companys. Para poner en evidencia el tema de su confesionalismo o no confesionalismo, se ha de decir que el 25 de diciembre de 1933 Francesc Macià, antes de fallecer, fue atendido espiritualmente por el Cardenal Francesc Vidal i Barraquer. Hemos de precisar también que Lluís Companys i Jover, detenido por la Gestapo en la Francia sometida a los alemanes, fue entregado a las autoridades franquistas. Fue juzgado sumarísimamente el 14 de octubre de 1940 y condenado a muerte ese mismo día, en uno de los juicios políticos más inicuos y detestables de la represión franquista. El 15 de octubre, antes de ser fusilado, Companys se confesó y recibió la Eucaristía[42]. No nos consta, aunque es posible que así fuera, que en aplicación de las normas del Derecho Canónico entonces vigente recibiera el entonces denominado sacramento de la Unción de enfermos entre

---

40 Ver, con un planteamiento general, José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, 1978.

41 Alejandro González-Varas Ibáñez, "Libertad religiosa y cementerios: incidencia del factor religioso sobre las necrópolis", en *Ius Canonicum*, vol. XLI, nº 82 (2001), p. 651.

42 Josep Maria Tarragona, "Lluís Companys Jover (1883-1940)", en *Diccionario crítico de juristas*, vol. I (A-L), nº 231, p. 239.

la salva de disparos y el tiro de gracia, que se pegaba en la cabeza al fusilado. Es decir, ambos Presidentes de la Generalitat murieron reconciliados con la Iglesia Católica y en el seno de la misma, como también le ocurrió al primer y segundo Presidente de la República española, Niceto Alcalá-Zamora Torres (fallecido en 18 de febrero de 1949 en el exilio en Buenos Aires)[43], que era católico, y Manuel Azaña Díaz en el Hotel Midi de Montauban el 4 de noviembre de 1940, atendido espiritualmente en la hora de la muerte por el Obispo de Tarbes[44]. Las manifestaciones de laicidad de la Generalitat de Cataluña desde 1931, con la República Catalana dentro de la Federación Ibérica que sólo duró tres días, la Generalitat provisional, la Generalitat con Estatuto, la suspensión de la misma, la Generalitat intervenida y luego la Generalitat restaurada, afectan a temas culturales relacionados con la Iglesia, a la aplicación en el territorio de Cataluña de la normativa aprobada por la República y a algunas manifestaciones de anticlericalismo no atribuibles al gobierno de la Generalitat sino a elementos incontrolados anarquistas, comunistas y anarcosindicalistas.

Un cambio en la política en relación al tema de la laicidad y del anticlericalismo se va a producir como consecuencia del cambio político que se produjo en la Generalitat de Catalunya con ocasión de las elecciones al Parlamento de Cataluña de 2003. Hubo una coalición electoral que alcanzó un mayor número de escaños, la formada, bajo las siglas CIU, por Convergència Democràtica de Catalunya y Unió Democràtica de Catalunya. El partido más votado fue el Partit des Socialistes de Catalunya PSC-PSOE, que formó gobierno, apoyándose en el histórico partido Esquerra Republica de Catalunya, que vio aumentadas notablemente sus fuerzas, pasando a tener 23 escaños, y en Iniciativa de Catalunya-Els Verds (coalición ecosocialista formada por antiguos comunistas del Partit Socialista Unificat de Catalunya, verdes, alternativos e independientes de izquierda).

No obstante, antes, en 2002, había tenido lugar en la Universidad de Barcelona el II Encuentro por la Laicidad en España. Dicho Congreso se celebró en el mes de julio y en el mismo participaron Vicenç Molina, Roser Veciana (concejala de derechos civiles del Ayuntamiento de Barcelona), el Rector de la Universidad Joan Tugores, el Presidente de la Fundación Ferrer Guardia, Joan Francesc Pont Clemente (catedrático de Hacienda Pública de la Universidad de Barcelona, que con el transcurso de los años ha pasado de una anterior sólida formación cristiana y práctica religiosa a convertirse en uno máximos adalides del ateísmo militante en Cataluña), el conocido embajador

---

43 Alejandro Martínez Dhier y Antonio Sánchez Aranda, "Niceto Alcalá-Zamora Torres (1877-1949)", en *Diccionario crítico de juristas*, vol. I (A-L), nº 231, p. 239.

44 Consultar Manuel J. Peláez, "Manuel Azaña Díaz (1880-1940)", en *Diccionario crítico de juristas*, vol. I (A-L), nº 97, pp. 121-122.

español, que además lo fue ante la Santa Sede, provocando numerosos conflictos y que le retirasen el *placet*, Gonzalo Puente Ojea, Henri Pena-Ruiz (profesor de Filosofía Política en París), el geólogo Joan Carles Marset, el ingeniero y filósofo Salvador Pániker, Antonio Gómez Movellán en representación de la asociación Europa Laica, el doctor en Derecho Jaume Castellà y el síndico defensor del vecino del Ayuntamiento de Vitoria Xabier Otaola. Los títulos de las ponencias del encuentro son de por sí expresivas de su contenido: "Vivir laicamente", "Fundamentación y horizontes de la laicidad", "El laicismo, filosofía de la libertad", "Ateísmo y laicidad", "La trascendencia de una sociedad laica" (es decir, la conocida contraposición entre inmanencia y trascendencia), "Laicidad: ciudadanía y política", "Laicidad y construcción de la paz: un nuevo derecho internacional", "Laicidad y autodeterminación de los individuos contra el mito de las patrias o por qué Madrid no es París", "En un Estado laico" y "La asignatura de religión católica en el sistema educativo público español". Sin embargo, puede considerarse de un mayor nivel intelectual y científico el Seminario o Coloquio que, bajo el título *Llaïcitat i llibertat religiosa*, se celebró en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona en marzo de 2005, habida cuenta de que en el mismo paraticiparon numerosos catedráticos de Derecho Eclesiástico del Estado, reconocidos expertos en la materia como son los casos de Gustavo Suárez Pertierra (Universidad Complutense de Madrid, que además fue Ministro de Defensa y de Educación y Ciencia con el PSOE), Santiago Bueno (Universidad de Barcelona), Javier Martínez Torrón (Universidad Complutense), Eduard Bajet Royo (Universidad de Barcelona), Josep Maria Martinell (Universidad de Lérida) y Rafael Navarro Valls (Universidad Complutense).

El 23 de octubre de 2003 tuvo lugar el acto de presentación a los medios de comunicación social de la Lliga per la Laïcitat de Catalunya, en la sede de la fundación Ferrer Guardia, que rememora la figura de aquel intelectual anarquista cuyo perfil levantó polémicas en su momento y reacciones internacionales con ocasión de su fusilamiento. Entre las primeras iniciativas, ya desde el acto fundacional, se encontraba el intento de suprimir la asignatura de religión en los niveles de enseñanza primaria y secundaria, y oponerse frontalmente a la Ley de Calidad de la Educación aprobada por el Partido Popular a nivel del Estado español. Detrás de La Lliga per la Laïcitat estaban entre otros grupos el Gran Oriente de Cataluña, la Unión General de Trabajadores (de filiación socialista), la Gran Logia de Cataluña y Baleares, la Fundación Ferrer Guardia, la Fundación Terra, Comisiones Obreras (CC.OO.), la Confederación General del Trabajo y Ateus de Catalunya. En la correspondiente declaración que se aprobó como manifiesto comunicado a la opinión pública se señalaban con gran claridad varias cuestiones, que procedemos a enumerar, cosa que no hicieron ellos, relacionadas con el tema que nos ocupa y preocupa: 1º) «La laicidad favorece la convivencia en el plano de la igualdad entre las posibles opciones espirituales, sin oponerse a ninguna de ellas y

respetándolas todas». 2º) «La tolerancia activa que se desprende del marco de la laicidad es, precisamente, condición de posibilidad para la convivencia en la diversidad en una sociedad cada vez más plural en la que las opciones han de poder desarrollarse en el respeto igualitario a todos los derechos para todas las personas». 3º) «Ninguna opción de conciencia particular ha de ejercer función alguna de predominio sobre la libre conciencia de los ciudadanos, ni ha de contar con ningún tipo de privilegio en materia de enseñanza, fiscalidad, presencia mediática u ocupación simbólica de lugares de especial significación para el espacio público». También lógicamente han propuesto que el Estado, los Gobiernos regionales o autonómicos y los Gobiernos locales se desmarquen de la ostentación de simbologías confesionales por parte de los correspondientes cargos públicos, tanto de los que fueran de nombramiento como de aquellos otros electos. La Lliga de la Laïcitat forma parte de la Coordinadora por la Laicidad. La Coordinadora tuvo un fructífero encuentro en Madrid el 19 de octubre de 2002 al que acudieron representantes de diversas organizaciones y grupos, que firmaron un manifiesto. Dicho manifiesto recoge las habituales propuestas laicas, laicistas y/o anticlericales de derogación de los acuerdos entre la Iglesia y el Estado Español de 1979, que modificaban los resultados alcanzados en el Concordato de 1953[45]. España ha contado con Concordatos con la Santa Sede en 1717, 1737, 1753, 1851 y 1953. También proponían la derogación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980[46], la derogación de artículos diversos de la ley Orgánica Reguladora del derecho de Asociación de 2002[47], de la Ley de Calidad de la Enseñanza y de la LOGSE en cuanto supusieran una interpretación inadecuada de la Constitución en relación a los derechos de la Iglesia Católica o aquellos preceptos que otorgasen algún tipo de

---

45 Proponen «la revocación definitiva del Concordato de 1953 que, aunque revisado en la totalidad de su contenido, permanece vigente a través del Acuerdo del Estado español con la Santa Sede de 1976 y los cuatro Acuerdos de 1979 que hipotecan la Constitución sometiéndola a tratados internacionales y recortando derechos fundamentales».

46 «La derogación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, que permite conceder derechos positivos a determinados grupos confesionales, derechos que son sustraídos al conjunto de los ciudadanos y a cada uno de ellos, quedando la libertad de conciencia, en sus opciones no religiosas, reducida a la "no creencia" o "ausencia de convicciones". Esto es particularmente grave por lo que se refiere a la interpretación del artículo 27.3 de la Constitución [de 1978], que así deja de ser un derecho de todos los españoles para transformarse en privilegio de las confesiones religiosas que, en virtud de esta Ley, firman acuerdos de cooperación con el Estado. Propugnamos la sustitución de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 por una Ley Orgánica de Libertad de Conciencia que haga realidad el art. 14 de la Constitución e imposibilite toda desigualdad entre los ciudadanos en función de sus convicciones».

47 «Derogación de los artículos de la Ley Orgánica Reguladora del Derecho de Asociación de 2002 que conceden privilegios a las organizaciones religiosas. Pensamos que en un Estado laico, organizaciones como Amnistía Internacional, una asociación de ateos o una organización religiosa deben regirse por las mismas normas de derecho común. La legislación anteriormente citada convierte a la Iglesia Católica en entidad de Derecho Público, en manifiesta oposición al mandato constitucional de que ninguna confesión tendrá carácter estatal. Con esta Ley de Asociaciones, que viene a reforzar privilegios inadmisibles, se premian los recientes escándalos y delitos financieros, otorgando completa impunidad en el futuro a determinadas organizaciones religiosas».

privilegios a las confesiones y organizaciones religiosas[48]. Dirigida especialmente contra la religión católica, no dejan tampoco al margen a los musulmanes, hebreos, ortodoxos, prebiterianos, luteranos, calvinistas reformados, etc. Entre dichas organizaciones firmantes cabe destacar Granada Laica, Asociación Europa Laica, Acción Laica Escuela Libre de León, Asociación Escuela Laica de Albacete, Asociación Galileo de Úbeda y los grupos catalanes de Ateus de Catalunya y la Asociación Pi y Margall por la Educación Pública y Laica. Se adhirieron al manifiesto de la coordinadora laicista otros grupos, organizaciones y partidos políticos, en concreto a nivel del Estado español: Alianza contra el conformismo, Alternativa Antimilitarista Moc-Madrid, Asociación Leonesa de Mujeres Flora Tristán, Asociación Manuel Azaña, Asociación pro Derechos Humanos en España, Ateneo Republicano de Asturias, Ateneo Republicano de Galicia, la CEAPA (Confederación Española de Asociaciones de Madres y Padres de Alumnos), Coordinadora de Verdes Izquierda Madrileña, Federación de Padres de Alumnos de Albacete, Federación territorial de Enseñanza de la Confederación General del Trabajo de Castilla y León, Foro Ciudadano de Murcia, Fundación Luis Bello, Grupo Espacio Alternativo, Iniciativa Socialista, Instituto Republicano de Derechos Humanos, Izquierda Republicana (el partido que en su momento fundara Manuel Azaña, en 1933, como fruto de la fusión de su propia formación política Acción Republicana, junto al Partido Radical Socialista Independiente -escisión llevada a cabo en el Partido Republicano Radical Socialista por parte de Marcelino Domingo Sanjuán- y los gallegusitas de la ORGA de Santiago Casares Quiroga), las secciones de Cazorla, Granada y Motril de Izquierda Unida-Los Verdes Convocatoria por Andalucía, Izquierda Unida Federal, el Patronato Municipal de Escuelas Infantiles del Ayuntamiento de Granada, la red de Organizaciones Feministas contra la Violencia de Género, el STERM o Sindicato de Trabajadores y Trabajadoras de la Enseñanza de la Región de Murcia, la Unión de Chilenos Laicos Internacionales de Bruselas y la Unión de Cyber-Ateos. De Cataluña sólo fue firmante la Fundación Ferrer Guardia. Lo que se observa en uno y otro caso es que la iniciativa parte del sindicalismo anarquista, del sindicalismo socialista, de los republicanos clásicos de la Esquerra Republicana de Catalunya, de las logias masónicas (Barcelona había sido la ciudad de España con un mayor número de logias y de actividades durante la restauración y la Segunda República), de los Ecologistas y de los neocomunistas herederos del PSUC y agrupados en torno a Iniciativa de Catalunya. La presencia socialista es

---

48 «La derogación de los artículos de la LOGSE, la LOPEG y la LOCE que desarrollan esta interpretación sesgada del artículo 27.3 de la Constitución. Si el mencionado artículo, que recoge el derecho de los padres a que sus hijos sean educados según sus convicciones religiosas y morales, se interpreta en el sentido de que hay que dar satisfacción al mismo en el marco de la escuela pública, insistimos en el hecho de que tal artículo ha sido redactado para todos los españoles y no en exclusiva para determinados grupos confesionales. El humanismo ateo, como cualquier opción espiritual, debería gozar de los mismos derechos positivos. Si, como es obvio, la escuela pública no puede ni debe atender a toda la gama de posibles peticiones, lo que procede es garantizar el ejercicio de este derecho a las familias en el ámbito de lo privado».

escasísima. En mayo de 2005 la Presidencia de la Generalitat de Catalunya emitió un comunicado en el que expresaba su deseo de establecer «una línea de colaboración con la Lliga per la Laïcitat». La iniciativa había partido de abajo a arriba. Es decir, componentes de la Lliga habían promovido a partir de las administraciones locales esta conexión o "línea de colaboración" con las instituciones públicas catalanas, lógicamente en aquellos municipios con coaliciones de gobiernos de izquierda, pero también en algunos otros -en menor medida- en los que había una mayoría de Convergència Democràtica de Catalunya e incluso de Unió Democràtica de Catalunya. El propósito quedaba claro, desde un principio: el modelo a seguir no es el de la separación entre la Iglesia y el Estado, sino entre las religiones, las creencias y los dogmas religiosas y las actuaciones políticas, es decir la exclusión total del fenómeno religioso de la vida pública. Así el rumbo quedaría marcado en el ámbito social por otros elementos considerativos y por los propios profesionales de la política, representantes de los partidos políticos de la mayoría de izquierdas.

En Cataluña operan una serie de grupos y movimientos que persiguen no una política de laicidad en unos casos y claramente antirreligiosa en otros. Al frente de los primeros se encuentra *Ateus de Catalunya*, que propugnan en sus declaraciones entre otras cosas «el mundo del ateismo», «el mundo de los que han decidido dejar de ser -según sus propias palabras- esclavos de la religión para ejercer su propia libertad»[49]. Definen el ateísmo desde una doble consideración, por un lado de forma negativa y, por otro, en su formulación positiva. Así, «el ateísmo es la filosofía de aquellos que niegan la existencia de Dios, que consideran no hay ninguna razón para aceptar que más allá de la realidad material existan entes de una naturaleza diferente y superior a la humana entre los cuales se encuentra el origen y el sentido de nuestra existencia». La definición con valoración positiva del ateísmo es la que constituye «una actitud mental positiva que promueve la libertad de conciencia y que estimula el conocimiento, que trata de establecer un estado de vida basado en la figura del hombre como motor del progreso y del bienestar, que se esfuerza en desarrollar un sistema ético que fomente el respeto mutuo, la comprensión y la tolerancia», concluyendo que entre sus propósitos está el de «renegar del miedo y del espíritu de sumisión que se esconde detrás de los dogmas y de las creencias de las doctrinas religiosas». Se ha de decir que *Ateus de Catalunya* es una asociación sin ánimo de lucro que está inscrita en el Registro de asociaciones de la Generalitat de Catalunya con el número 16.480, durante la etapa del gobierno del tripartito ya mencionado.

Resultan interesantes las declaraciones realizadas por la Directora general de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya, Montserrat Coll Calaf, que no es militante de ningún partido político, sino simplemente simpatizante de

---

49 "Ateus de Catalunya", que tiene el apartado de correos 13.1122 de Barcelona (08080) y el tfno. 696.505.636, cuenta con una página web en la que vierte su información y sus declaraciones (http://www.ateus.org).

Esquerra Republicana de Catalunya y que había tenido antes de su nombramiento algunas conversaciones con Josep Lluís Carod Rovira sobre asuntos religiosos, laicidad, la iglesia católica catalana y en Cataluña, etc. Montserrat Coll es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona, con una memoria sobre el lenguaje religioso en Henry Duméry, que se defendió como tal tesis en 1990 y de la que se ha publicado un resumen en 2002. También es autora de un libro sobre Paul Ricoeur que formaba parte del contenido de la tesis[50]. Coll Calaf fue nombrada primero Secretaria de Asuntos religiosos dependiente del *Conseller en cap* o Jefe del Ejecutivo de la Generalitat[51], es decir de Carod Rovira, y el 20 de enero de 2004 fue nombrada Directora general[52]. Se ha de señalar que la Secretaría de Relaciones con las Confesiones Religiosas había sido creada por el Gobierno de la Generalitat a cuyo frente se encontraba Jordi Pujol a finales de mayo de 2001[53]. Tras la dimisión de Carod, por su entrevista en Perpignan con destacados dirigentes de la organización terrorista ETA[54], dicha dirección pasó a depender inicialmente de la consejería o Departamento de Presidencia. En nuestros días se encuentra inserta en el organigrama de la oficina del *Conseller en cap*. Debemos atenernos a sus declaraciones que resultan de una gran claridad, al menos para ella, respecto al concepto de laicidad. Respecto a su programa señalaba el 26 de febrero de 2004 que era el de Esquerra Republicana de Catalunya y que «la orientación del Gobierno [de Cataluña] en asuntos religiosos se basa en la laicidad en una Cataluña con creciente pluralidad religiosa»[55]. Y respecto a la definición de laicidad, Monserrat Coll afirmaba: «Laicidad no es laicismo. Éste puede ser entendido como una doctrina que va en contra de las creencias religiosas. La laicidad simplemente quiere decir, sin embargo, que se defiende la distinción o separación entre, por una parte, lo que es el Gobierno y el poder político y, por otra, lo que son creencias religiosas. Las creencias pertenecen al ámbito privado»[56]. Transcurrido más de un año y medio desde este primer posicionamiento público de definición del concepto de laicidad, Montserrat Coll el 5 de noviembre de 2005 volvió a distinguir con claridad –a

50 *Introducció a la filosofia de Paul Ricoeur*, Barcelona, 1999, 190 pp.

51 Por un Decreto 353/2003, de 29 de diciembre, recogido en el *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya*, nº 4041, 2 de enero de 2004, p. 23.

52 Decreto 86/2004, de 20 de enero, en el *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya*, nº 4055, 23 de enero de 2004, p. 1280.

53 De ello informa cumplidamente Àlex Seglers Gómez-Quintero, "La creación de la *Secretaria de Relacions amb les Confessions Religioses*", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XVIII (2002), pp. 509-538.

54 Ver Víctor Alexandre, *El Caso Carod: los detalles de la entrevista con ETA y sus consecuencias*, Barcelona, 2004, 231 pp., y antes en catalán bajo el título *El Cas Carod: 50 dies de linxament polític d'una nació*, Barcelona, 2004, 209 pp.

55 Ver Oriol Domingo, en *La Vanguardia*, Barcelona, 26 de febrero de 2004.

56 *La Vanguardia*, Barcelona, 26 de febrero de 2004.

su entender– entre laicidad y laicismo. Para Monserrat Coll «la laicidad es separación entre poder político y confesiones religiosas. Laicidad no es prohibición, ni persecución de las religiones. Laicidad no es laicismo en el sentido de beligerancia contra las religiones»; sin embargo, Coll admite que las autoridades políticas y, en concreto, el Gobierno de la Generalitat «pueda ser instancia crítica de las religiones en cuestiones que afectan a los derechos humanos, los valores democráticos, y la aceptación de los avances científicos y sociales»[57]. Además, en segundo lugar, sólo admite que las religiones institucionalizadas puedan criticar al poder político «en la medida que su crítica sea un factor de humanización». ¿Qué significa todo esto desde un punto de vista meramente teórico, acaso que el Gobierno de la Generalitat ante la amplitud de las materias en que puede intervenir está legitimado para oponerse y frenar las distintas "religiones institucionalizadas", dando la impresión de que el margen es mucho mayor en el caso de las "no institucionalizadas"? Habría que preguntarse qué se entiende por "institucionalizada", si supone que esa religión tenga reconocida la correspondiente personalidad pública por parte del ordenamiento jurídico estatal, lo que no afecta a la Iglesia católica en general, pero sí a algunas de sus instituciones que no tengan todavía la personalidad pública reconocida. Además, que los representantes de Iglesias y confesiones no puedan criticar al Gobierno de la Generalitat salvo que su crítica sea un factor de humanización, me parece que conculca el más elemental de los derechos de libertad de expresión reconocido en la Constitución española. Y, por si no quedara claro, ¿en qué consiste o qué se debe entender por "humanización"?. Por otro lado, desde el punto de vista de la Iglesia catalana, a título individual, el obispo Agustín Cortés, también en el mes de noviembre de 2005, ha defendido no el derecho, sino el deber que asiste a la Iglesia de criticar a las instituciones públicas por el hecho de que «la Iglesia debe denunciar las idolatrías. Por tanto, debe denunciar la idolatría que puede darse si la autoridad -él obispo dice el césar- pretendiera ser Dios y dominar la conciencia de los ciudadanos». La defensa de la laicidad por parte de este obispo se apoya, como es habitual en declaraciones clericales diversas, en el mandato de Jesucristo de «dad al césar lo que es del césar, y a Dios lo que es de Dios»[58]. La directora general introdujo confusiones y el señor Obispo añadió más por su cuenta. El problema es que la palabra idolatría resulta igualmente difusa y confusa, pues en castellano, según la Real Academia Española, es «la adoración que se da a los ídolos», pero también el «amor excesivo y vehemente a una persona o cosa». Es decir, ¿habría que entender con esto que, según el obispo Cortés, un hombre no debe amar vehementemente a su legítima esposa o el señor obispo sólo se refería a los seres inanimados e

57 *La Vanguardia*, Barcelona, 6 de noviembre de 2005.

58 *La Vanguardia*, Barcelona, 6 de noviembre de 2005.

inmateriales? Por otro lado, con relación a la otra acepción, los políticos rarísimamente hablan de ídolos. La palabra griega εἰδωλολάτρης, de la que procede la castellana, no aclara nada, y siembra todavía más confusión conceptual. Presumimos que haya que entender a este obispo metafóricamente o de forma alegórica. El arzobispo de Barcelona Luis Martínez Sistach había afirmado en marzo de 2005 que «nosotros los cristianos no tenemos miedo de la laicidad, entendida como una justa autonomía de las realidades temporales»[59]. Eso es lo que entiende por laicidad, mientras que su definición del laicismo se condensa en «prescindir de Dios y de Cristo en la vida como si el hombre pudiese salvarse a sí mismo»[60]. En diciembre de 2005 Martínez Sistach ha precisado lo siguiente: «Los obispos de Cataluña hemos expresado nuestra opinión sobre el proyecto de nuevo Estatuto, apoyando aquello que pueda servir de ayuda para el país, la lengua y la cultura propias de Cataluña, y reclamando que todo se cumpla sin espíritu de exclusión. Pero teniendo presentes las necesidades reales de la sociedad, en la solidaridad y en el respeto mutuo entre los españoles. Además, hemos expresado nuestra preocupación por lo que se refiere a la familia, al respeto por la vida y la educación. Son bienes fundamentales que el ordenamiento jurídico debe respetar y valorar»[61].

El nuevo Estatuto de Cataluña, actualmente en fase de discusión parlamentaria en el Congreso de los Diputados, ha sido admitido a trámite por el mismo en una fecha que se consideró histórica, con el solo voto en contra de los diputados del Partido Popular. La propuesta de reforma del Estatuto de Cataluña fue aprobada el viernes 30 de septiembre de 2005 por el pleno del Parlamento de Cataluña con el voto favorable de todas las formaciones políticas, con exclusión igualmente del Partido Popular. El Consejo consultivo de la Generalitat de Catalunya había emitido un informe en el que se consideraba que numerosos artículos del proyecto de Estatuto podían ser contrarios a la Constitución española de 1978. No nos interesa entrar en el modelo territorial que propone, en el grado de autonomía que se pretende alcanzar, en el sistema de financiación que postula, sino en los aspectos que pueden tener alguna relación dentro del proyecto, en su articulado, sobre temas relacionados con la laicidad y con el anticlericalismo. La verdad sea dicha no ha sido esta materia la que ha preocupado a los políticos, pero sí resultan llamativos algunos de los contendios expresados en el art. 20 dedicado a lo que se denomina "derecho a morir con dignidad", en particular en su párrafo 2º donde está dando a entender que se puedan admitir algunas formas de eutanasia. Véase si no, el contenido de la redacción del mismo que señala: «Todas las personas tienen derecho a expresar su voluntad de forma anticipada para dejar constancia de

59 *La Vanguardia*, Barcelona, 13 de marzo de 2005.

60 *La Vanguardia*, Barcelona, 13 de marzo de 2005.

61 *La Razón*, 11 de diciembre de 2005, p. 36.

las instrucciones sobre las intervenciones y los tratamientos médicos que puedan recibir, que deben ser respetadas, en los términos que establecen las leyes, especialmente por el personal sanitario cuando no estén en condiciones de expresar personalmente su voluntad». Sin embargo, detrás de la muerte digna está la eutanasia activa. En el Comité Consultivo de Bioética de Cataluña han elaborado un documento escrito en catalán de cuarenta y cinco páginas que se titula *Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio*, que redactado por un grupo de trabajo fue presentado a debate de dicho Comité el 30 de noviembre de 2005. El informe lleva la fecha del 16 de noviembre de 2005 y ha sido redactado por un conjunto de destacados médicos : Rogeli Armengol, Marc Antoni Broggi, Ramon Espasa (antiguo Consejero de Sanidad de la Generalitat, diputado en el Parlamento de Cataluña y más tarde Senador; proviene de militancia en el PSUC), Màrius Morlans y Josep Maria Busquets; sendas catedráticas de Filosofía Moral Margarita Boladeras y Victoria Camps, junto a otro filósofo Albert Royes, y, por último, procedentes del mundo del derecho, sólo encontramos a un magistrado Javier Hernández y una abogada Núria Terribas. ¿Dónde se han quedado los catedráticos de Filosofía del Derecho, Derecho Penal o Derecho Civil? ¿En razón de qué no los han tenido en cuenta? A pesar de que hace una presentación en apariencia plural, se trata de un modelo que netamente defiende la eutanasia entendida como muerte voluntaria. Recoge una información muy abundante, a la vez que la definición de conceptos que resultan peligrosos y que podrían describirse o conceptualizarse de otra manera. Sobre el *suicidio asistido o auxilio al suicidio* da la siguiente definición que no ofrece ninguna duda sobre la intención de los redactores del documento: «Es la acción de una persona que padece una enfermedad irreversible para acabar con su vida, y que cuenta con la ayuda de un médico que le proporciona los conocimientos y los medios para llevarlo a cabo. Cuando la persona que ayuda es el propio médico, hablamos de suicidio médicamente asistido»[62]. En cualquier caso los términos "morir con dignidad" que aparecen asépticamente contemplados en el art. 20 del proyecto de reforma del Estatuto, el *Informe* los entiende en el sentido de «dignidad humana como fundamento de la eutanasia», ya que «la eutanasia, en el sentido más literal de la palabra -buena muerte[63]–, es una manera de vincular el proceso de morir con el valor más específico del ser humano que es la dignidad»[64] y, por si no quedara claro, el apartado 5.4 del *Informe* lleva por enunciado *Què significa mort digna?*, a lo que se responde que «morir dignamente implica poder acabar la vida de acuerdo con este hilo de coherencia que ha unido el cuerpo, el pensamiento, la memoria, las creencias

62 Comitè Consultiu de Bioètica de Catalunya, *Informe sobre l'eutanàsia i l'ajuda al suïcidi*, Barcelona, 2005, p. 12.

63 El término, así como la institución que recoge, era perfectamente conocido en Grecia, εὐθανασία.

64 *Informe sobre l'eutanàsia i l'ajuda al suïcidi*, p. 16.

y el hacer de cada día con la gente del entorno. La singularidad de la dignidad y la voluntad de cada uno ha de ser reconocida especialmente en proceso de morir. En este proceso la persona necesita un acompañamiento respetuoso y amigable que le ayude de manera efectiva o actuar según su sentido de dignidad. La esperanza de poder contar con una ayuda semejante conforta y permite esperar el final de la vida con un sentimiento de paz»[65]. No sólo contentos con sus afirmaciones, los redactores del informe precisan que «el suicidio está despenalizado en una sociedad de [hombres y mujeres] iguales y libres»[66]. Todo lo indicado 1º) entra en contradicción con la Constitución de 1978, que habría de modificarse al respecto; pero, igualmente, debería modificarse el art. 143 del Código penal de 1995, que penaliza gravemente la inducción al suicio y la eutanasia, y en ningún caso plantea su despenalización. Además se perciben otras lagunas: 3º) la profesionalidad médica queda en entredicho y no aparece bien regulada; 4º) el *Informe* no habla en pp. 28-30 de la negativa experiencia en Holanda, avalada por numerosos estudios sociológicos, de la despenalización llevada a cabo por la Ley de 2001 de determinados supuestos de eutanasia y ayuda al suicidio; 5º) la autonomía no es la expresión más adecuada de la dignidad; 6º) los autores del *Informe* malinterpretan la declaración de derechos del hombre y del ciudadano del 26 de agosto de 1789 y la Declaración de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas de 1948, 7º) instancias eclesiales españolas siguen considerando como muy grave este deterioro que se sigue produciendo en torno al concepto de persona humana desde las instituciones públicas[67]; 8º) la Bioética, la Deontología médica y la Antropología filosófica (de fundamento metafísico tradicional) se observa como adoptan sendas separadas que con frecuencia a veces se alejan y se distancian cada vez más. Las nuevas construcciones pueden hacerse desde la Ética de la salud y desde el naciente Bioderecho. Al término del detalladísimo *Informe* se proponen una serie de recomendaciones a favor de la despenalización de la eutanasia, de las condiciones para llevar a

---

65 *Informe sobre l'eutanàsia i l'ajuda al suïcidi*, pp. 21-22.

66 *Informe sobre l'eutanàsia i l'ajuda al suïcidi*, p. 23.

67 «El problema se agrava a medida que las legislaciones estatales y las iniciativas de los organismos políticos de la Europa comunitaria respaldan la desprotección jurídica del derecho a la vida por la vía de unas leyes cada vez más permisivas del aborto y de la eutanasia, que insensible y amenazadoramente apuntan a los derechos fundamentales de los minusválidos y discapacitados, sin que se vean perceptiblemente neutralizadas por la jurisprudencia constitucional. Es más, comienza a desdibujarse peligrosamente, en la doctrina jurídica y en la conciencia popular, el concepto mismo de la persona humana como sujeto trascendente de derechos fundamentales, anterior al Estado y a su ordenamiento jurídico positivo. Comienza a abrirse paso en la opinión ciudadana una teoría del derecho neopositivista, para la que la mayoría electora y parlamentaria, establecida según las reglas de la democracia formal, es la fuente íntima del orden jurídico, incluidas sus primeras bases constitucionales, sin excepción alguna, ni siquiera en lo que se refiere a la definición de los derechos fundamentales de la persona humana» [Antonio María Rouco Varela, "Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI", en *Ius Canonicum*, vol. XXXVI, nº 72 (1996), p. 457]. Además Juan Pablo II, ya en la *Evangelium vitae*, nº 71 precisó que las leyes de los Estados deben «garantizar el bien común de las personas, mediante el reconocimiento y la defensa de sus derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública».

término la eutanasia y el suicidio médicamente asistido, del control y supervisión de la actuación de los profesionales de la medicina mediante un comité que incluso determinará *a posteriori* si la actuación de los médicos se ajustó a los requisitos e igualmente a los procedimientos que fueran establecidos y regulados por la ley.

En lo referente a la enseñanza y la educación, el art. 21 recoge los derechos y deberes en el ámbito de la educación e indica la aguda frase de que «en las escuelas de titularidad pública» la «enseñanza es laica». ¿Qué significa esta afirmación de que es "laica", cuando se trata de reconocer que los progenitores «tienen garantizado... el derecho que les asiste para que sus hijos e hijas reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus convicciones en las escuelas de titularidad pública»? Por otro lado, se ha de decir que el acuerdo entre Convergència Democràtica de Catalunya y Unió Democràtica de Catalunya, por un lado, y el PSC y Esquerra Republicana de Catalunya, por otro (no contó con el apoyo de Iniciativa per Catalunya-Els Verds) fue posible, tras una modificación del articulado en virtud de la cual se precisó que la "laicidad" no debía referirse a la totalidad de la enseñanza pública, como aparecía recogido en la propuesta primitiva, sino exclusivamente a las «escuelas de titularidad pública». Esta enmienda permitía mantener al margen a las escuelas concertadas que cuentan con financiación pública, a la vez que se incorporaba el principio en la redacción del texto, a iniciativa de las dos formaciones catalanistas nacionalistas centristas (CDC y UDC) de la redacción del parágrafo 2, del art. 21, que acabamos de mencionar. Los ecosocialistas y comunistas se opusieron a la redacción de dicho parágrafo, pero quedaron en minoría. Quedó eliminada la formulación concreta, que estaba en la fase anterior de redacción del Estatuto, de que «la enseñanza pública es laica». Además, por si no quedara claro, la invocación en un precepto posterior resulta muy aleccionadora al respecto ya que habla del «reconocimiento a los tratados y convenios internacionales firmados por España», entre los que lógicamente hay que incluir todos los acuerdos de 1979 con la Santa Sede en diversas materias, incluida la propia de enseñanza.

Sobre la propuesta de Estatuto, aprobada en Cataluña, la Asociación Duran i Bas de Juristas Cristianos, que lleva el nombre de uno de los más grandes juristas con que ha contado Cataluña en toda su historia a la vez que político liberal y de profundas convicciones cristianas, Manuel Duran i Bas (1823-1907), manifestó su posición crítica respecto al nuevo Estatuto ya que «trata de imponer -según dicha asociación- un modelo social que otorga al laicismo y a la ideología de la desvinculación el carácter de principios del derecho catalán», a la vez que se resaltaba la «ausencia a cualquier mención de las raíces cristianas de Cataluña» y, por otro lado, la defensa de la homosexualidad y los ideales y principios laicistas en la escuela pública catalana. La observación más aguda respecto a la crítica de que la enseñanza pública sea laica viene dada por la siguiente observación del grupo Duran i

Bas: «la educación no es un servicio público: es una actividad libre de interés general». Esto conlleva el plantearse lo que es o no es la educación, su naturaleza y sus fines, pero ello exigiría una reflexión más profunda por nuestra parte.

Por otro lado, pensamos que el art. 161 de la propuesta de nuevo Estatuto atribuye a la Generalitat amplias competencias en materia de relaciones con las confesiones religiosas[68], pero no creo que en este punto se pueda hablar de un régimen de laicidad estricta, sino simplemente de aconfesionalidad e incluso se trata de optimizar las relaciones con las Iglesias.

Por útimo, sí que cabe hacer una serie de puntualizaciones finales a modo de conclusiones y de aclaraciones de datos: 1ª) La Segunda República española desarrolló una política anticlerical, laicista y anticristiana, durante el bienio que se inauguró el 14 de abril de 1931 hasta las elecciones de noviembre de 1933, y desde la vuelta de las izquierdas al poder en febrero de 1936 hasta abril de 1938, en que se produjo un importante cambio, al menos a nivel de declaraciones con los denominados trece puntos del Presidente del Consejo de ministros de la República Juan Negrín López, en el que el nº 6 establecía como garantía de su propuesta de paz los derechos de los ciudadanos «a la libertad de conciencia» a la vez de que el Estado se preocuparía de asegurar «el libre ejercicio de las creencias y prácticas religiosas». El 8 de diciembre de 1938 firmó Juan Negrín el decreto que se publicó al día siguiente en la *Gaceta* por el que se constituía en el territorio de la República el Comisariado General de Cultos que quedaba «encargado de la información, trámites y propuestas de las cuestiones referentes al ejercicio de cultos y práctica de las actividades religiosas en España». 2ª) La Segunda República española desarrolló una política anticlerical saldada con el asesinato de 6.832 sacerdotes, religiosos y monjas, en datos proporcionados por la

---

68 Repoducimos el texto al completo del «Artículo 161. Relaciones con las entidades religiosas.
– 1. Corresponde a la Generalidad la competencia exclusiva en materia de entidades religiosas que lleven a cabo su actividad en Cataluña, que incluye, en todo caso, la regulación y el establecimiento de mecanismos de colaboración y cooperación para el ejercicio de sus actividades en el ámbito de las competencias de la Generalidad.
– 2. Corresponde a la Generalidad la competencia compartida en materia de libertad religiosa. La Generalidad ejerce esta competencia respetando el desarrollo directo de los elementos esenciales del derecho. Esta competencia incluye en todo caso:
– a) La gestión y el registro estatal de entidades religiosas con relación a las iglesias, las confesiones y las comunidades religiosas que lleven a cabo su actividad en Cataluña. La Generalidad debe comunicar al Estado las inscripciones efectuadas en el registro situado en Cataluña para que sean incorporadas al registro estatal, y debe colaborar y facilitar el intercambio de información.
– b) El Establecimiento de acuerdos y convenios de cooperación con las iglesias, las confesiones y las comunidades religiosas inscritas en el registro de Entidades Religiosas estatal en el ámbito de competencias de la Generalidad.
– c) La promoción, el desarrollo y la ejecución en el ámbirto de las competencias de la Generalidad de los acuerdos y de los convenios firmados entre el Estado y las iglesias, las confesiones y las comunidades religiosas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas estatal.
– 3. La Generalidad participa en los órganos de ámbito estatal que tienen atribuidas funciones en materia de entidades religiosas».

minuciosísima obra de Antonio Montero Moreno[69] publicada por la B.A.C.; en concreto, 4.184 representantes del clero secular, 2.365 religiosos y 283 monjas. Los obispos asesinados fueron trece. En particular, en Cataluña, fueron 1.541 sacerdotes y religiosos de las entonces ocho diócesis existentes en Cataluña (Barcelona, Lérida, Gerona, Tortosa, Vic, Urgell y Solsona) los que cayeron. Además sólo en Barcelona 220 iglesias y capillas fueron saqueadas e incendiadas[70]. En cambio de la Federació de Joves Cristians el número de los asesinados no alcanzó los trescientos. De las monjas lograron salvarse en Cataluña el 97%. 3º) El Secretario General del Partido Comunista de España José Díaz afirmó en Valencia el 5 de marzo de 1937: «En las provincias que dominamos, la Iglesia ya no existe. España ha sobrepasado en mucho la obra de los Soviets, porque la Iglesia en España está hoy aniquilada». El dirigente del Partido Obrero de Unificación Marxista Andreu Nin, había dicho el 1 de agosto de 1936: «La clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia sencillamente, no dejando en pie ni una siquiera»[71]. 4ª) Sin embargo, la Generalitat de Catalunya, durante la Guerra civil, y en particular su Presidente Lluís Companys y el Consejero de Cultura Ventura Gassol contribuyeron a salvar numerosas vidas humanas, entre ellas las del Cardenal Vidal i Barraquer, las de los Obispos de Tortosa y Gerona, la del Abad de Montserrat, y de centenares de hijas de la Caridad. Una cosa es la Generalitat y otra bien distinta formaciones sindicales o partidos políticos como el Partido Socialista Unificado de Cataluña, la Unión General de Trabajadores, la Confederación Nacional del Trabajo, la Federación Anarquista Ibérica, el Partido Obrero de Unificación Marxista, etc. Distingamos claramente quiénes fueron los asesinos. Otra realidad institucional y política diferente son los partidos catalanes Esquerra Republicana de Catalunya, Estat Català, Acció Catalana y Unió Democràtica de Catalunya. 5ª) Por otro lado, la situación en Cataluña cambió notablemente a partir de mayo de 1937. Buen exponente de ello es el conocido informe elaborado por el demócrata-cristiano Josep Maria Trias i Peitx el 7 de septiembre de 1937, que merece la pena publicarlo una vez más al completo: «Según las últimas estadísticas residen en Barcelona unos 2500/2700 sacerdotes y religiosos; en el resto de Cataluña unos 1100/1300. En las cárceles de Cataluña había en 30 de junio unos 600 (Barcelona 400). Aparte Barcelona, las diócesis de mayor densidad eclesiástica son actualmente las de Gerona y Solsona. Residen también en Barcelona unas 4000 religiosas (Hermanas de la caridad unas 2000). La mayoría proceden del interior de la Península. Actualmente se celebran diariamente en Barcelona unas 2000 misas,

---

69 Antonio Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España*. 1936-1939, Madrid, 1961.

70 Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, tomo II, *La guerra civil 1936-1939*, Madrid, 1993, pp. 20-21.

71 Recoge estas dos afirmaciones profundamente anclericales, que han sido reproducidas junto a otras en varios lugares, Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, tomo II, p. 28.

es decir celebran un 70% de sacerdotes. Los domingos y fiestas de precepto un 60% de ellos celebran en pequeñas comunidades familiares; cada día se intensifica más este servicio y es mayor el número de fieles que de él se beneficia. También va estableciéndose el servicio religioso en las ciudades y villas de Cataluña, generalmente a base de una visita semanal, durante la cual el sacerdote encargado dice la Santa Misa ante un grupo reducido de fieles y confesando y distribuyendo la Sagrada Eucaristía después de casa en casa. En determinados pueblos se ha conseguido la residencia fija de un sacerdote con la tolerancia y amparo de las autoridades locales»[72]. 6ª) A mayor abundamiento, desde el bando franquista, el número de pastores protestantes asesinados por los nacionales es desconocido. Tampoco se sabe a ciencia cierta el número exacto de sacerdotes vascos y navarros que fueron asesinados por falangistas y requetés. Se conocen algunos nombres, pero no se manejan los datos con la exactitud y precisión que serían necesarias. Se calcula en 30 el número de los sacerdotes fusilados, se dan algunos nombres, pero otros rebajan el número a 19, y otros aumentan a 1300 los que los nacionales declararon como sacerdotes vascos "indeseables", no fusilados naturalmente pero que fueron trasladados forzosos a otras diócesis. Los colectivos para la recuperación de la memoria histórica pueden llevar a cabo una tarea muy positiva. Los franquistas dispusieron de casi cuarenta años para documentar con claridad toda clase de desatinos, desafueros y asesinatos. Los vencidos no pudieron hacerlo. En 1932 había en las cárceles de la República 5.492 hombres y 322 mujeres. En 1940 las cárceles franquistas albergaban 247.487 hombres y 23.232 mujeres. La mayor parte de ellos son por delitos políticos o como consecuencia de la guerra. Las ejecuciones judiciales de 1940 fueron 6.655 y las de 1941 2.985, sumadas al mayor número que se da en 1939, hasta 1950, fueron ejecutados como consecuencia de una sentencia judicial en España 22.642 personas[73], muchos de ellos lógicamente, un elevadísimo tanto por ciento es consecuencia de la Guerra civil. Con semejante grado de precisión sorprenden todavía más la carencia de información que indicábamos al principio sobre pastores protestantes y sacerdotes vasco-navarros asesinados y represaliados. 7ª) El Estatuto de Cataluña de 15 de septiembre de 1932 no contemplaba en ninguno de sus artículos, a diferencia de la Constitución española de 1931, materia alguna

---

72 Hilari Raguer i Sunyer reproduce una fotografía del informe en *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps, 1931-1939*, Montserrat, 1976.

73 Ver los datos en la tabla que publica Gonzalo Redondo, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco 1939-1975*, tomo I, *La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, Pamplona, 1999, p. 101. Redondo con una claridad meridiana va dando a conocer toda clase de desafueros, tensiones, arbitrariedades e inicuas persecuciones cometidas durante el primer franquismo, a la vez que nos va desvelando los entresijos del sistema totalitario. Uno de los ejemplos más clarividentes del grado de abismal manipulación a que podían llegar las cosas lo constituye el descubrimiento hecho por Luis Suárez Fernández en el Archivo Francisco Franco en relación al referéndum de 6 de julio de 1947. En el Boletín Oficial del Estado el sí alcanza 14.145.163 votos, mientras que en los papeles particulares de que disponía Franco el sí sólo llegaba a 12.628.983 votos. Ver Redondo, Política, p. 1052.

de laicidad o de anticlericalismo, ya que incluso en los Asuntos educativos quedaba sujeta al art. 50 de la Constitución republicana. 8ª) La actual política de la Generalitat de Catalunya no tiene nada que ver con el marchamo anticlerical de la Segunda República y de la Guerra civil. Todo se reduce a problemas menores en materia de conciertos económicos a la enseñanza privada, que no se deniegan, libertad de elección de centro docente no conforme al criterio de radicación, una inconcreta "escuela pública laica" que no sabemos en que va a consistir pues en la misma se va a seguir explicando religión católica y musulmana, si se solicita, a la par que se garantiza que pueda haber enseñanza de la religión en los colegios privados y en los centros concertados mantenidos por la Generalitat, etc. Se hace la salvedad del tema de la eutanasia, aunque éste es asunto pendiente de determinar y sobre el que no se puede emitir un juicio definitivo, ya que se está hablando de informes de comités consultivos. Además la institución del consentimiento informado es poliédrica, divergente y ambigüa. 9ª) A mi modesto entender, como conclusión general, la política laicista y anticlerical del actual Gobierno de la Generalitat de Catalunya es un puro espejismo, montado desde Madrid por elementos del Partido Popular, quedando garantizados los derechos de igualdad y de formación religiosa y moral de los hijos conforme a las convicciones de sus progenitores. 10ª) Otra cosa bien distinta puede ser la existencia de Grupos o de personas individuales, tal es el caso de Ateus de Catalunya, la Lliga per la Laïcitat, la actuación de algunos logias masónicas catalanas o de la Federación de Madres y Padres de Alumnos o algunos signos a nivel local, o las actividades de la Fundación Ferrer Guardia. Distingamos pues entre particulares y los poderes públicos. 11ª) En cualquier caso, no podemos meternos en el tunel del tiempo. Por lo tanto habrá que esperar a la evolución de los acontecimientos en los próximos dos años, si es que el Gobierno de la Generalitat y la actual mayoría alcanzan a llegar hasta el término de la legislatura. Además llevar adelante determinadas reformas en materia de laicidad sólo sería posible modificando el art. 16 de la Constitución española de 1978, reto que es factible aunque resulta algo complicado. Pensemos que el Estado español y, por tanto y de momento, Cataluña, están integrados en un Estado aconfesional, pero no laicista, ni de régimen de laicidad *stricto sensu*, de la laicidad no adjetivada y no evolucionada, la auténtica del espíritu que impregnó la ley francesa de separación de 9 de diciembre de 1905. Además, la laicidad, en concreto en Cataluña, permitirá profundizar en la defensa tanto del derecho primario de igualdad como a la vez en la defensa y la protección jurídica del derecho a la desigualdad y a la diferencia, en un país o comunidad autónoma donde conviven grupos culturales diversos, dos lenguas, varias religiones (aunque la mayoritaria, con abismal diferencia, siga siendo la católica), un bajo índice de práctica religiosa a la par que un todavía más bajo (siendo en el conjunto de los más elevados del Estado español) índice de apostasía formal, no exclusivamente material o consensual, y un

claro sentido de hecho diferencial nacional, con un número cada vez mayor de partidarios de la independencia y de que consecuentemente Cataluña no sólo sea una nación (que ya lo es), sino que se transforme en un Estado diferente del español. Hay que terminar con las mentalidades jacobinas y centralistas. Independencia es libertad, de la misma forma que laicidad puede ser libertad. Los políticos catalanistas están siendo satanizados desde Madrid. 12ª) La palabra *laicidad* no está admitida, pese a lo mucho que se ha escrito y utilizado, por la Real Academia de la Lengua. Ésta podría ser la conclusión principal a la vez que lamentable de nuestra intervención.

*MANUEL J. PELÁEZ*
*Universidad de Málaga*

# *La lutte pour la laïcité : l'éducation rationaliste à La Corogne*

L'ESPAGNE du premier tiers du XXe siècle fut le théâtre du développement de l'idéologie anarchiste grâce à l'action de la Confédération Nationale du Travail (CNT) et de la Fédération Anarchiste Ibérique (FAI). La caractéristique remarquable de l'anarchisme espagnol fut sa durée et sa puissance jusqu'à la fin de la Guerre Civile en 1939. Le mouvement libertaire espagnol connût ses jours de gloire après la défaite générale de l'anarcho-syndicalisme européen et américain après la Grande Guerre. Le domaine de l'éducation rationaliste et la lutte pour la laïcité sera le sujet de l'analyse de cet article dans le contexte de la ville de La Corogne : la capitale libertaire de la Galice.

Le choix de La Corogne n'est pas arbitraire ; elle était la capitale de l'anarchisme galicien et l'un des centres les plus importants du mouvement libertaire espagnol. Manuel Buenacasa, l'un des plus célèbres chroniqueurs de l'anarchisme hispanique, souligna dès 1928 le rôle de la ville dans l'histoire du mouvement ouvrier libertaire[1]. Un autre exemple : La Corogne était la cinquième ville espagnole dans la liste de distribution de *La Revista Blanca* pendant la dictature de Primo de Rivera, après Barcelone, Terrasa, Sabadell et Valence et devant Madrid, Bilbao et Jerez[2]. Par ailleurs, le nombre d'adhérents à la CNT

---

1 Manuel Buenacasa, *El movimiento obrero español 1886-1926. Historia y crítica*, Barcelone, Júcar, 1977, p. 143-147 (Edition originale de 1928).

2 *La Revista Blanca* était un hebdomadaire anarchiste de Barcelone dont Federico Urales était le directeur. "Lettre de Federico Urales à Diego Abad de Santillán", 26 mai 1925 [Cité par Antonio ELORZA, "El anarcosindicalismo español bajo la dictadura (1923-1930). La génesis de la Federación Anarquista Ibérica (I)", *Revista de Trabajo*, nº 39-40, 1972, p. 144.].

dépassait les dix mille pendant la Seconde République, c'est-à-dire à peu près le 15% de l'ensemble de la population de la ville[3].

Chez les anarchistes le rôle de l'éducation était fondamental dans le processus de transformation de la société qu'ils envisageaient. La défense du rationalisme et du scientifisme contre la conception dogmatique et métaphysique de l'éducation faisait partie des principes pédagogiques des libertaires : la raison et la science devaient être à la base de la formation des élèves. Ce principe est le lien le plus proche de la question de la laïcité et l'un des domaines les plus évidents de la confrontation entre les libertaires et l'Église catholique. L'éducation est un des domaines où se manifeste cette lutte entre la raison et la foi. La pratique pédagogique développée par les libertaires est le résultat de l'assimilation des différents apports du positivisme, du libéralisme, de la laïcité et de l'École Nouvelle[4]. Le point culminant de l'éducation libertaire fut l'expérience de l'École Moderne de Francisco Ferrer y Guardia[5]. Le modèle de l'École Moderne de Ferrer fut suivi par les libertaires qui mirent en route diverses initiatives en Espagne.

Anarchistes, républicains, socialistes, francs-maçons et libre-penseurs furent les instigateurs de projets pédagogiques laïcs et rationalistes. La demi-douzaine d'initiatives menées en Galice pendant les années 80 du XIX^e^ siècle ne parvinrent pas à se concrétiser[6]. À ce moment-là anarchistes et socialistes n'étaient pas les promoteurs de ces initiatives car le mouvement ouvrier galicien était encore dans une situation très faible. Il faut attendre la décennie suivant pour que les ouvriers développent les premières écoles éloignées de l'orientation et de l'influence religieuse.

La première institution comptant avec la participation des anarchistes fut la « *Antorcha Galaica del Librepensamiento* » (le Flambeau Galicien de la Libre-Pensée). Le but de cette association, fondée en 1897 par des libertaires et des républicains, était le développement de la libre-pensée et la diffusion de l'instruction intellectuelle et laïque et l'une de ses premières activités fut la création d'une école laïque[7]. L'activité de cette école se poursuivit pendant la première décennie du XX^e^ siècle. À ce moment-là, en 1907, son directeur était

---

3 Ces données de population sont de la ville de La Corogne ; si on envisage l'ensemble de l'aglomération ce pourcentage descend à 13 %. En outre ce nombre d'adhérents ne tient pas compte des familles et du réseau d'influence des militants. Cf. Oscar Freán Hernández, *El movimiento libertario en Galicia, 1910-1936*, Thèse de doctorat inédite, Université de Vigo, 2002, p. 231.

4 Pere Solà i Gussinyer, *Educació i moviment llibertari a Catalunya (1901-1939)*, Barcelone, Edicions 62, 1980, p. 84-85.

5 Il ne faut pas oublier que l'École Moderne n'était pas une école prolétaire mais interclassiste dont la plupart des élèves était d'origine bourgeoise. Cf. : Pere Solà, *Francesc Ferrer i Guardia i l'Escola Moderna*, Barcelone, Curial, 1978, p. 28.

6 Cf. : Ángel Serafín Porto Ucha, *La Institución Libre de Enseñanza en Galicia*, Sada, Edición do Castro, 1986, pp. 259-264 et Alberto Valín Fernández, *Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX. (Ourense, 1909-1936/39)*, Sada, Edición do Castro, 1993, p. 180-181.

7 Archives du Royaume de Galice (ARG), *Libro Rexistro de Asociacións do Goberno Civil de A Coruña*, t. 1, p. 133.

Emilio Barcala del Pino et il y avait au moins deux autres professeurs : Juan Martín Monasterio et Constancio Romeo Lasarte. Le nombre d'élèves était important car l'école en comptait 147 en 1907-1908 et 115 l'année suivante[8]. Cette école fut fermée à la suite de la répression consécutive à la « Semaine Tragique » de Barcelone en 1909.

Mais, l'activité des professeurs rationalistes continua avec une nouvelle initiative pédagogique. La réponse des responsables de la « *Antorcha* » à la fermeture de leur établissement fut l'ouverture en 1909 d'une autre école avec un nom différent : *Collège Laïc Fröebel*. La relation entre les deux écoles est évidente car leurs locaux étaient les mêmes – au 37 de la rue Socorro – et l'un des professeurs – Constancio Romeo – en était le nouveau directeur. Nous avons plus d'information sur ce collège que sur l'école précédente, notamment sur les disciplines enseignées ; mais étant donné que le collège Fröebel était la suite de l'école, il est possible que leurs programmes fussent les mêmes ou, au moins, assez semblables. Au Collège Fröebel, il y avait des cours de lecture, d'écriture et d'arithmétique pratiques. On y enseignait aussi la grammaire, l'agriculture, l'arithmétique, l'industrie et le commerce, la géographie, la géométrie, la physique, la morale et le savoir-vivre, les travaux manuels, le dessin technique, le français, les sciences naturelles et des notions de droit.

Pour développer ces cours, le collège disposait de cartes, de tableaux, de planches, de tableaux noirs, d'instruments de laboratoire de physique, d'un globe terrestre, de cartes des continents et de l'Espagne, de tableaux pour les sciences naturelles, d'instruments pour la géométrie, de planches d'arithmétique, d'un tableau de météorologie, d'un autre de poids et de mesures modernes, etc.[9]

À ce moment-là La Corogne était une ville où l'éducation rationaliste vivait une période d'expansion. Au cours des années suivantes, entre 1910 et 1911, deux autres écoles ouvrent leurs portes. La première fut l'*École Intégrale*, une école féminine dirigée par la compagne de Constancio Romeo, Luisa Elizalde. Le nom d'école intégrale est particulièrement intéressant car il fait allusion à l'un des principes de l'éducation avancée dont les penseurs anarchistes étaient partisans[10]. En revanche, que l'école fût exclusivement féminine est une particularité contraire au principe de co-éducation, mais cela n'est pas surprenant étant donné le programme de l'école qui incluait une

---

8 Archives Historique et Universitaire de Saint-Jacques-de-Compostelle (AHUS), *Serie Histórica*, liasse 460.

9 AHUS, *Serie Histórica*, liasse 460.

10 L'éducation intégrale préconisait la formation manuelle et intellectuelle des élèves et elle représente un exemple de l'idéal social d'égalité entre les travailleurs manuels et les intellectuels. Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Mihail Bakounine et Piotr Kropotkine furent des défenseurs de l'éducation intégrale. Elle fut aussi un des sujets de discussion des congrès de l'AIT de Genève (1866), Lausanne (1867) et Bruxelles (1868). Un peu plus tard naquit l'Association Universelle d'Education Intégrale qui, en août 1893, publia le *Manifeste des partisans de l'éducation intégrale*.

formation spécifique aux travaux effectués traditionnellement par les femmes. Il y avait cours le matin et l'après-midi ; le matin les cours de lecture, d'écriture, d'arithmétique, de français, de sciences naturelles et de morale – c'est-à-dire presque le même programme qu'au Collège Fröebel – et l'après-midi les cours de couture, de repassage, de traçage et de coupe, de travaux et d'économie domestiques[11].

La deuxième école rationaliste de cette période fut celle du quartier d'Os Castros dont Joaquín Patricio Patiño était le directeur. Cette école fut crée en 1911 et continua son activité probablement jusqu'à 1915. La suite de ce projet pédagogique fut l'école « *La Luz* », fondée en 1915 et dirigée aussi par Joaquín Patricio. Le programme de cette dernière – peut-être aussi de la précedente – était évidemment rationaliste ; il y avait des cours de lecture, d'écriture, d'arithmétique, de grammaire, d'agriculture, d'industrie et de commerce, de géographie, de géométrie, de morale et de savoir-vivre ; ainsi que des notions de sciences naturelles et de travaux manuels. Il y avait aussi une intéressante dotation de fournitures qui comptait une bibliothèque, des tableaux noirs, deux cartes d'Espagne et d'Europe ; des planches d'anatomie, de zoologie et de prévention de l'alcoolisme ; une maquette du corps humain avec des pièces d'anatomie ; une collection de minéraux ; des pièces de géométrie en bois ; un tableau du système des poids et mesures ; des règles, des équerres et des compas pour la géométrie[12]. En 1917 l'équipe pédagogique comptait un nouveau professeur et dans le programme on trouvait aussi des nouveaux cours de calligraphie, d'analyse logique grammaticale, d'hygiène, de physiologie, d'anatomie et de gymnastique[13].

Cette école fut le dernier projet pédagogique rationaliste dont nous ayons connaissance à La Corogne. Pendant les années 20 et 30 les initiatives pour créer de nouvelles écoles échouèrent en raison des problèmes d'ordre financier et de la pression des autorités hostiles au développement de l'éducation rationaliste. Un exemple de cette hostilité est la critique envers l'école que les anarchistes de la ville voulurent ouvrir en 1923 : les adversaires de cette initiative disaient : « on va y apprendre aux enfants à fabriquer des bombes »[14].

À l'arrivée de la Seconde République au printemps 1931, il y eut de nouvelles tentatives pour ouvrir des écoles rationalistes. Le premier de ces

---

11 AHUS, *Fondo Ensino Primario*, liasse 16.

12 AHUS, *Serie Histórica*, liasse 469.

13 *La Voz del Obrero*, La Corogne, nº 250, 11 août 1917, p. 4.

14 *¡Tierra!*, La Corogne, nº 65, 19 mai 1923, p. 2.

essais fut la relance de l'école soutenue par la « *Antorcha Galaica del Librepensamiento* » ; pour travailler à ce projet les responsables de la « *Antorcha* » contactèrent Gaston Leval qui, à ce moment-là, travaillait en Argentine[15]. En même temps que la « *Antorcha* » travaillait à la remise en marche de son école, le groupe anarchiste *Helios* manifestait son espoir que la célèbre professeur rationaliste Antonia Maymón ferait partie du projet pédagogique qu'ils comptaient développer[16]. L'année suivante le syndicat des boulangers conçut aussi un projet pédagogique et voulut devenir le premier syndicat de La Corogne a avoir sa propre école[17]. Aucune de ces initiatives ne parvint à se concrétiser malgré le nouveau contexte politique républicain qui garantissait plus de liberté pour l'existence de cette sorte d'écoles.

En ce qui concerne les professeurs protagonistes de l'histoire de l'éducation rationaliste à La Corogne, le plus important fut Constancio Romeo Lasarte. Ce professeur naquit à Saragosse, et au début du XX^e^ siècle il développa son activité pédagogique à Alicante. En 1906 il arriva à La Corogne et continua son engagement au sein du mouvement libertaire local comme professeur et comme diffuseur des idées anarchistes[18]. Parmi ses activités il faut citer la participation au Congrès International pour la Paix qui eut lieu à Ferrol en avril 1915 comme délégué de la Fédération Anarchiste Cantabro-Galicienne[19]. Il resta à La Corogne jusqu'à sa mort en 1917[20]. Constancio Romeo n'a pas laissé beaucoup de publications, même s'il a rédigé plusieurs collaborations dans la presse anarchiste et anarcho-syndicaliste. En 1901, il

15 *Solidaridad Obrera*, La Corogne, nº 2, 22 novembre 1930, p. 4. Au printemps 1931 Gaston Leval demanda conseil à Ángel Pestaña, après la réception d'une offre d'emploi de la part d'une "institution privée" de La Corogne. Cf. Archives Générales de la Guerre Civile Espagnole (AGGCE), *Fondo Político Social, Barcelona, caja 1068*, "Lettre de Gaston Leval à Ángel Pestaña", Rosario (Argentine), 11 juin 1931.

16 Antonia Maymón avait une importante expérience comme professeur rationaliste à Saragosse, Logroño, Sant Feliu de Guíxols (Girona), Tortosa (Tarragone), Terrasa (Barcelone), Elda (Alicant) et elle écrivait souvent dans la presse libertaire espagnole, spécialement sur la question du naturisme. Cf. Luis Miguel Lázaro Lorente, *Las escuelas racionalistas en el País Valenciano (1906-1931)*, Valence, Nau Llibres, 1992. p. 162-166 et Pere Solà, *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*, Barcelone, Tusquets Editor, 1978, p. 91-94.

17 José Moreno, "Pro Escuela Racionalista", *Solidaridad Obrera*, La Corogne, nº 99, 26 novembre 1932, p. 3.

18 Gérard Brey, *Economie et mouvement syndical en Galice (1840-1911)*, Lille, Atelier National de Reprographie des Thèses, 1990, p. 835-836 et Luis Miguel Lázaro Lorente, *Las escuelas racionalistas...*, p. 154-158.

19 Le Congrès International de la Paix fut un projet des anarchistes galiciens pour rassembler les mouvements anarchiste et ouvrier du monde entier et mettre fin à la Première Guerre Mondiale. Les organisations venant de l'étranger ne purent pas arriver à Ferrol en raison de l'interdiction des autorités espagnoles qui les empêchèrent d'entrer dans le pays. Malgré les difficultés, le Congrès se réunit du 29 avril au 2 mai 1915. Il y eut des représentations de 47 organisations d'Espagne, du Portugal, du Brésil et de la France et l'adhésion de sociétés d'Angleterre, d'Argentine, de Cuba et d'Italie. Le Congrès fut spécialement important pour la réorganisation de l'anarcho-syndicalisme espagnol et de la Confédération Nationale du Travail (CNT). Cf. Manuel Joaquim de Sousa, *Relatório do delegado a UON (2ªsecção) ao Congresso Internacional Pró-Paz realizado em Ferrol (Espanha) em Abril e Maio de 1915. Estatutos e Regulamento da Associação Internacional dos Trabalhadores*, [Porto], União Operária Nacional, [1915] et *Tierra y Libertad*, Barcelone, nº257, 12 mai 1915, pp. 1-2 ; nº258, 19 mai 1915, pp. 1-2 et nº259, 26 mai 1915, p. 1. Cfr. Óscar Freán Hernández, *El movimiento libertario...*, pp. 95-97.

20 *Tierra y Libertad*, Barcelone, nº 369, 19 décembre 1917, p. 3.

publia une brochure sur l'immortalité de l'âme[21], une autre en 1913 sur la question scientifique-sociale[22] et en 1925 parut une série posthume sur l'éducation dans *La Revista Blanca*[23].

Dans cette série, dont la date de rédaction date en fait de 1917, Constancio Romeo fait un historique de l'enseignement en Espagne et propose de transformer le modèle éducatif à partir de l'application des méthodes pédagogiques avancées. Il démontre l'échec des différents systèmes éducatifs appliqués en Espagne grâce aux données statistiques sur l'analphabétisme et il préconise la mise en route d'une École Nouvelle rationaliste et neutre. Constancio Romeo fait aussi une analyse de l'influence de l'environnement – physique et social – dans le processus d'apprentissage et d'éducation des enfants. Même si son étude n'est pas originale – il se fonde sur des observations d'autres auteurs – elle est intéressante parce qu'il propose une formation globale – intellectuelle, morale et physique particulière – et une attention aux conditions de vie et de santé des enfants.

Beaucoup moins connus sont les autres professeurs cités ci-dessus. Joaquín Patricio Patiño développa aussi une activité de diffusion de l'anarchisme et il collabora avec la presse anarcho-syndicaliste galicienne et participa comme intervenant à tel ou tel meeting organisé par les libertaires locaux. De Luisa Elizalde Bellido nous savons qu'elle était la compagne de Constancio Romeo et travaillait aussi comme professeur à La Corogne. Juan Martín Monasterio et Emilio Barcala del Pino faisaient partie de la « *Antorcha Galaica del Librepensamiento* » et ils prirent part à ses premières initiatives pédagogiques.

David Díaz fut un autre professeur rationaliste galicien mais qui développa son activité pédagogique principalement en Andalousie. Expulsé d'Argentine en 1919 après la « Semaine Tragique » du mois de janvier, il arriva en Galice et fut directement envoyé à la prison de La Corogne. Collaborateur de la presse anarcho-syndicaliste galicienne au début des années 20, on le retrouve à Bélmez (Cordoue) et dans une tournée de propagande qui l'amène à Bujalance, Castro, Espejo et Doña Mencía (Cordoue) ; puis il travailla comme professeur à Pueblonuevo (Cordoue) aux côtés d'Aquilino Medina et, en 1927, à l'École Nouvelle de Carlet (Valence). Il collabora avec la presse libertaire et avec de célèbres publications anarchistes comme *Generación*

---

21 Constancio Romeo Lasarte, *Población de Alicante, lee y medita. ¿Tiene el hombre alma?*, Alicante, Antonio Reus, 1901. Cf. Alicia Mira Abad et Mónica Moreno Seco, "Alicante en el cambio del siglo XIX al XX : secularización y modernidad", http ://hispanianova.rediris.es, n° 3, 2003.

22 *Disertación científico social*, 1913. Cf. Eliseo Fernández et Dionisio Pereira, *O anarquismo na Galiza (1870-1970). Apuntes para unha enciclopedia*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Edicións Positivas, 2004.

23 Constancio Romeo Lasarte, "La Escuela : su pasado, su presente y su porvenir", *La Revista Blanca*, Barcelone, nº 45-59, du 1er avril au 1er novembre 1925.

*Consciente* ou *La Protesta* et publia *El triunfo del amor* (1926), *Etica y Estética* (1927) et *Volver a vivir*[24].

Outre les écoles, il y avait aussi des organisations qui s'occupaient de la promotion de la culture rationaliste et scientifique. Une de ces organisations fut le « *Centro de Estudios Sociales Germinal* », une des institutions culturelles les plus importantes et stables du début du XX^e^ siècle. *Germinal* fut constitué en 1901 et développa son activité jusqu'à l'été 1936, moment où l'association se vit confrontée à la répression franquiste et à l'interdiction de continuer son travail culturel. L'objectif de *Germinal* était la diffusion de l'instruction à travers l'organisation de conférences, soirées littéraires et musicales et l'organisation d'une bibliothèque. Même si elle connut des périodes difficiles – la première moitié des années 10 par exemple – cette institution maintint son activité de manière constante. Au moment de sa disparition, ce Centre d'Etudes avait une activité culturelle très dynamique qu'elle développait dans son nouveau local inauguré en août 1935. *Germinal* n'était pas exclusivement libertaire, mais la présence des anarchistes locaux au bureau est très importante et la diffusion de ses activités dans la presse libertaire galicienne est habituelle ; on peut dire qu'elle faisait partie du réseau associatif et culturel de l'anarchisme de La Corogne[25].

En conclusion, on peut dire que La Corogne n'a pas compté un nombre très important d'écoles rationalistes, même si la ville fut le fief du mouvement libertaire galicien et l'un des centres les plus importants de l'anarchisme espagnol. On ne connaît que cinq initiatives réussies à partir de 1897 et quatre autres projets ayant échoué. La période la plus importante fut celle de 1897 à la fin des années 10. Pendant cette vingtaine d'années, il y a eu au moins une école rationaliste en activité et trois en même temps au début des années 10. Ce dynamisme et cette continuité depuis 1897 n'est pas exceptionnelle dans une ville ayant un mouvement libertaire et républicain aussi importants.

Mais l'inexistence d'écoles à partir les années 20, particulièrement pendant la Seconde République, attire notre attention. Etant donné que la ville était toujours un bastion anarchiste, les seules explications à cette situation sont les problèmes d'ordre économique et l'action des autorités opposées à cette orientation pédagogique. Les problèmes d'ordre économique sont habituels pour les organisations ouvrières qui ne peuvent pas développer

---

24 Pour les références à la vie de David Díaz, cf. Juan Díaz Del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba (Antecedentes para una reforma agraria)*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 270 ; Luis Miguel Lázaro Lorente, *Las escuelas racionalistas...*, p. 184 ; Dolores Vieites Torreiro, "O anarquismo na Arxentina : a participación dos inmigrantes galegos, 1880-1930", Lois Pérez Leira (coord.), *O galego Soto líder da Patagonia rebelde*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1998, pp. 57-107 ; Miguel Iñiguez, *Esbozo de una Enciclopedía histórica del anarquismo español*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2001.

25 Óscar Freán Hernández, *El movimiento libertario...*, pp. 302-304.

leurs projets librement à cause de l'instabilité de leurs ressources issues des revenus précaires des travailleurs. La pression et la répression des autorités étaient aussi des pratiques courantes, particulièrement pendant la Restauration et la Dictature de Primo de Rivera, qui empêchaient l'activité normale de certains projets.

Outre les problèmes économiques dont on a déjà parlé, on peut considérer le développement de l'éducation nationale durant les années de la République. Certes, l'éducation républicaine n'était pas du tout rationaliste, mais elle offrait aux enfants des couches populaires la possibilité d'aller à l'école et l'accès à la culture. On ne doit pas oublier que l'une des fonctions des écoles rationalistes du début du XX[e] siècle – et l'une des constantes revendications du mouvement ouvrier – était, justement, d'offrir aux enfants de la classe populaire la possibilité d'avoir une formation à laquelle ils n'avaient pas accès dans les rares écoles publiques et privées qui existaient.

*Oscar FREÁN HERNÁNDEZ*
*Université de Besançon*

# *Moral, Estado e Iglesia: un acercamiento al caso argentino*

COMO EN TODO el mundo latino, el problema del laicismo escolar atraviesa la historia de la educación argentina. Entre otros, se ha llevado a cabo un gran debate relativo a la posibilidad de una moral pública y privada secular no regida por el catolicismo. Para los sectores modernizadores, la moral católica es portadora de "resabios" coloniales con los cuales era necesario romper para lograr el progreso y desarrollo de la nueva nación que se incorpora al concierto mundial; para los sectores más tradicionales, el establecimiento de una moral no fundada en los preceptos católicos augura un futuro aciago de degradación y perdición social.

La pugna entre ambas posiciones atravesó distintos momentos y estrategias en articulación con otros conflictos y cambios contemporáneos. En esas lides, dos instituciones, la Iglesia Católica y el Estado, debatieron y acordaron distintas formas de resolución. En este trabajo queremos presentar algunos momentos centrales de este debate para ver las continuaciones y modificaciones de sus estrategias en el proyecto por la conformación de la moral pública y el lugar de la escuela en su construcción.

## La fundación del sistema educativo nacional

La Constitución Nacional sancionada en 1853 establece que cada provincia debía responsabilizarse de la provisión de la educación común para sus habitantes. Así, la mayoría de ellas dictó su respectiva ley educativa. En todas se incluyó como materia obligatoria la religión católica, aunque en algunos casos hubiera ciertos toques de tolerancia, en su mayoría asociados a los procesos inmigratorios contemporáneos que traían a estas tierras a poblaciones con otros credos (v.g. judíos y protestantes en Entre Ríos).

Incumbía al Congreso Nacional legislar en el tema para los Territorios Federales, en aquel entonces compuestos por la Ciudad de Buenos Aires, y las actuales provincias de Chaco, Formosa, Misiones, La Pampa, Río Negro, Neuquén, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. Para tal efecto, el Poder Ejecutivo Nacional convocó en 1881 al Primer Congreso Pedagógico en el marco de la Exposición Sud-Americana Industrial, Agrícola y de Bellas Artes. Su función era sentar las bases para que el Congreso Nacional dictara una Ley de Educación Común de alcance nacional.

Entre los congresistas había representantes extranjeros, legisladores, autoridades educativas, personal docente de las escuelas de la ciudad de Buenos Aires e invitados especiales. El Congreso trabajó en medio de fuertes disputas político-pedagógicas dentro de los sectores dominantes como la oposición entre católicos y liberales. Su presidencia fue asumida por el entrerriano Onésimo Leguizamón, un liberal favorable al laicismo.

A poco de iniciado el evento, se puso en evidencia un secreto a voces: el gran debate se tejía alrededor de la enseñanza de la religión. La gran duda era si se tomarían decisiones favorables a la enseñanza laica o a la enseñanza confesional. Las políticas de secularización impulsadas por Julio A. Roca –que irritaban enormemente a la Iglesia- pusieron en guardia a los sectores católicos. El clima se tornó muy tenso, y para superar la situación, el Poder Ejecutivo envió una nota diciendo que el Congreso Pedagógico no debía tocar el tema por no haber sido convocado para eso, y que una cuestión de semejante enjundia debía ser zanjada por las autoridades competentes, a su entender el Congreso Nacional (Cucuzza, 1986).

Esta solución de compromiso fue aceptada, por lo que las sesiones continuaron en forma más o menos normal. Pero en su octava jornada de prórroga, al tratarse los contenidos mínimos, la no inclusión de la religión y la historia sagrada en la versión acordada desató la furia de los partidarios de la Iglesia, quienes amenazaron con abandonar el encuentro si no eran incluidos. Como la presidencia no dio lugar a la reclamación, decidieron retirarse. Esperaban ser seguidos por otros participantes –en especial las maestras–, y de esta forma quitarle representatividad al Congreso dejándolo sin quorum. Pero se equivocaron: las docentes presentes, "movidas por un resorte", se pusieron de pie para apoyar la continuación del trabajo. Al decir del diario *El Nacional*, "el sexo débil se fortifica en el ejercicio de la enseñanza, y da ya muestras de no estar a merced en sus juicios de las explotaciones" (citado en Cucuzza, 1986: p, 40). El Congreso pudo entonces terminar su tarea, y elaboró un proyecto de ley que no se pronunciaba sobre el tema religioso.

Al año siguiente, en 1883, Onésimo Leguizamón desde su cargo como diputado nacional retomó sus conclusiones para hacer la propuesta que fue el germen de la Ley 1420, hito de fundación de la escuela pública en Argentina. Como ya anticipamos, el debate sobre enseñanza religiosa fue el principal en las Cámaras, y fue seguido con gran interés tanto por la prensa como por el

público[1]. El ex-presidente del Congreso Pedagógico fue la primera voz cantante de los sectores laicos. Para defender su posición, sostuvo:

> Si la constitución argentina es tolerante, la escuela tiene que ser necesariamente tolerante. Si la Constitución ha proclamado la libertad más absoluta de la conciencia para los ciudadanos, la escuela no puede venir a alterar los principios de la Constitución, borrándolos en la práctica, y a hacer obligatoria la enseñanza de una religión determinada en una escuela a la que concurren los hijos de todos los habitantes y a que tienen derecho a concurrir, porque contribuyen con su peculio a sufragar la existencia de la escuela

La primera respuesta estuvo a cargo del católico Pedro Goyena. Su defensa de la enseñanza religiosa se basó en una lectura de la historia de la legislación argentina fortaleciendo el peso que en la misma había tenido el catolicismo (la invocación a Dios en la Constitución; la condición de católico para ser Presidente; la promoción a la religión católica de aquellas poblaciones "aún no civilizadas" (sic), etc.) para concluir sosteniendo:

> (No puede) decirse que el Estado debe ser neutro, debe ser prescindente en cuanto a la religión; y esta palabra neutra, esa palabra prescindente, es un eufemismo para evitar la palabra directa, genuina, la palabra precisa y terrible –¡ateo!

En alocuciones posteriores, Goyena sostuvo el carácter católico de los fundadores de la Patria –lo que fue fuertemente impugnado por los liberales- y buscó articular la doctrina eclesiástica con el modelo republicano.

Pero el punto central de su argumentación fueron los estragos morales que una sociedad laicizada conllevaba. En sus palabras:

> La educación religiosa salva a la sociedad de la corrupción total (…) La escuela sin religión es la escuela sin moral (ya que) no es posible una moral sin religión:

Tristán Achával Rodríguez fortaleció esta posición en su intervención:

> Como enseñaría moral el maestro a un niño, si le ha de ser prohibida toda noción religiosa? (…) El maestro tendrá que enseñar al niño que hay un principio supremo, que viene de lo Alto, que se llama principio de autoridad; y que no es cuestión simplemente de conveniencia sino que tiene en virtud de ese principio el deber de respetar y cumplir las leyes de su país. Y sobre estas verdades, repito, está basado todo el orden social, todo el orden político y el progreso de todos los pueblos.

---

1 Por ejemplo, en la sesión del 13 de julio de 1884, fue necesario impedir que el público siguiera entrando al Congreso porque los palcos estaban literalmente colmados, y se temía alguna desgracia si no se impedía que el pueblo continuara penetrando en ellos".

Los liberales contestaron con sólidos argumentos a estas impugnaciones. La alocución final estuvo a cargo del propio Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, que se transladó al recinto a avalar el proyecto de Leguizamón. Lo apoyó basado en las ideas contemporáneas de división entre Estado e Iglesia, citó profusamente legislación de otros lugares del mundo, mencionó a Jules Ferry, y planteó la contradicción entre fomentar la inmigración e imponer una religión. Finalizó sosteniendo:

> La moral es independiente de la religión; la enseñanza de ella sin el recurso de la religión es posible, cuando se enseña moral en nombre de una religión determinada se recurre a formas menos abstractas, no habiendo más variación que en cuanto a su sanción, poniendo en un caso la reprobación de la conciencia y en otro la reprobación de Dios; que la moral ha existido antes de toda forma concreta de culto y que las virtudes cristianas son virtudes universales proclamadas previamente (…) la moral tiene fórmulas positivas aunque más abstractas que las religiosas

Creemos que el debate puede resumirse a la oposición entre la máxima que sostuvo Pedro Goyena; "Antes que nada, católico"; y la respuesta de Delfín Gallo: "Antes que nada, ciudadano". El dilema se centró en las bases para fundar una moral pública argentina; una posición religiosa, más localista, basada en tradiciones y visiones decadentistas sobre el futuro; y otra posición de corte más político, en clave ilustrada, con pretensiones cosmopolitas, basada en la ciudadanía y en una versión optimista del progreso.

El triunfo estuvo finalmente del lado laico. El 26 de junio de 1884 la ley fue sancionada con el número 1420, y puesta en vigencia el 8 de julio de ese mismo año. Entre sus características, se destaca la obligatoriedad y gratuidad de la instrucción para todos los niños y el establecimiento del Estado nacional como el agente educativo principal. Los contenidos a enseñar son los mismos para todos los alumnos (salvo pequeñas diferencias por género y lugar de residencia) y se vinculan directamente a la formación ciudadana y no a lo estrictamente laboral.

Según la mayoría de los historiadores de la educación (Braslavsky, 1985; Cucuzza, 1984; Puiggros, 1990; Tedesco (1986), entre los más destacados), el sistema educativo tenía en sus orígenes como finalidades principales disciplinar e integrar consensualmente a los sectores populares y funcionar como una instancia de legitimación y formación política para las élites gobernantes. Para tal fin, produjo una fusión entre los conceptos de Educación Popular y de Instrucción Pública. Su potencial democrático radicó en que, al menos a nivel retórico, todos los sujetos capaces de ser "civilizados" debían concurrir a la escuela en, siempre desde la proclama, igualdad de condiciones. Esta política explica la rápida difusión de la escuela en la Argentina así como la acelerada elevación de la tasa de alfabetización a partir de dicho momento.

En lo que respecta al tema del lacismo, su artículo 8 -el más debatido en el Congreso Nacional- sostenía:

> La enseñanza religiosa sólo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de las horas de clases

Y el Capítulo VIII, denominado "Escuelas y colegios particulares" -que incluía a las instituciones dependientes de la Iglesia- permite su apertura bajo el control y supervisión estatal.

Como se comprueba, los enunciados finales no pueden situarse dentro de un laicismo "puro y duro". En realidad, Argentina optó por un modelo escolar no confesional, al que Cucuzza (1984) llamó correctamente "laicismo oportunista" para oponerlo a un "laicismo principista" –como las posiciones de Onésimo Leguizamón- más vinculado con otros procesos de democratización social. Al respecto, Juan Carlos Tedesco (1986) sostiene que la relación entre Iglesia y Estado que terminó estableciéndose en la Argentina de fines del siglo XIX fue de dependencia de la primera respecto del segundo. El Estado buscaba controlar bajo un "principio de vigilancia" ha acción de la Iglesia, no dejarla librada a su suerte sino mantener su control, reglarlo y acotarlo. Luego de la sanción de la ley 1420, algunas provincias –sobre todo las del Litoral- se sumaron a las posiciones laicistas triunfantes a nivel nacional.

Aunque merece estudios profundos, nos parece necesario aquí hacer al menos una referencia al tema desde la perspectiva de género. Ya en el Congreso Pedagógico de 1882 se había presentado el problema del control de la moral femenina fuera de los cánones del catolicismo. Y en 1914 Manuel Gálvez publicó su novela *La Maestra Normal* que tuvo gran impacto en el mundo pedagógico. En ella, situada en La Rioja, se cuentan las penalidades de Raselda María Gómez, una joven maestra de la Escuela Normal de esa ciudad, que se enamoró del profesor Solís, un colega enviado de Buenos Aires. Mal aconsejada por una amiga descarriada, la protagonista aceptó "ser toda entera" (sic) de su amante. Y producto de esa primera y única vez, quedó embarazada. Finalmente, luego de muchos tormentos, decidió abortar.

En el climax de su tragedia, Raselda se pregunta "porqué había caído". Y ésta es su respuesta:

> (…) Imaginó aún otro culpable: la clase de enseñanza que había recibido en la escuela. Aquella tarde que se confesara había comprendido que la religión era la única defensa contra el pecado. Ahora pensaba que si ella hubiera sido verdadera creyente se hubiera salvado. Pero en la escuela nunca le hablaron de Dios, y algunos profesores hasta le enseñaron a despreciar la religión. Ahora creía que esa enseñanza de la Escuela, en vez de darle fuerza para vencer los instintos, la había predispuesto para el mal, al quitarle el apoyo de las eficaces defensas que tiene la religión contra el pecado. Y en cuanto a su fe de ahora, renacida a causa de su sufrimiento, comprendía que estaba muy lejos

de lo que hubiera sido su fe de la infancia, fortalecida por largos años de disciplina religiosa y moral.

Para Gálvez, la escuela laica fue el lugar de la perdición que terminó atrapando a Raselda: cosmopolitismo, cultura letrada, libre pensamiento, ateismo y agnosticismo son los fabricantes de mentiras en cuyas garras cayó la cándida maestra, quien –como sostenía el discurso de género oficial–, era más débil moralmente y por tal más proclive a pecar. Este mal se estaba extendiendo por toda la sociedad mediante el modelo de enseñanza oficial, y auguraba tristes destinos para el país.

## La configuración de un nuevo escenario en el período de entreguerras

En las primeras décadas del siglo XX la Iglesia intentó mantener sus conquistas defendiendo la enseñanza religiosa en muchas escuelas provinciales –en especial en el Noroeste del país– basándose en una cierta lectura del federalismo, y el Estado nacional no intentó avances en su política laicista. Por el contrario, la preeminencia del "oportunismo" fue permitiendo un ingreso de simbología religiosa dentro de la escuela pública mediante imágenes, rituales y lecturas con fuerte presencia de la religión católica. En la década del 20, pero con más fuerza en la del 30, el avance de las ideas conservadoras, ciertas recepciones de las posiciones espiritualistas y nacionalistas católicas (Roitenburd, 1993) en educación, y una situación política institucional dominada por los sectores de derecha le permitieron nuevos avances.

El hecho más importante de la década fue la caída de uno de los más grandes baluartes del laicismo: la Provincia de Buenos Aires, que en 1934 incluyó la Moral Cristiana como fin de la enseñanza provincial en su Constitución[2], de lo que se dedujo que dos años más tarde se implementara su enseñanza obligatoria en el contexto del gobierno pro-fascista de Manuel Fresco (1936-1940).

Se esgrimieron argumentos similares a los previos, a la vez que se centró el debate en las coordenadas de época basado en el diagnóstico de cincuenta años de escuela laica. Los católicos sostenían que el "liberalismo ateo", hablando de libertad, había negado a la mayoría el derecho a decidir la educación de sus hijos. La formación religiosa era comprendida como un derecho de la ciudadanía derivado de la libertad de enseñanza, y de allí a su vez deducían la obligación del Estado de impartirla.

La enseñanza de la religión no era sólo presentada como un derecho de la ciudadanía, sino también como una necesidad de la sociedad. Una educación sin religión había conducido a una niñez sin moral, lo que fomentó la posibilidad de que aparecieran ideas disolventes sostenidas por grupos favorables a una

2 Artículo 189: "La educación tendrá, entre sus fines principales, el de formar el carácter de los niños en el culto de las instituciones patrias y en los principios de la moral cristiana, respetando la libertad de conciencia".

sociedad sin Dios, a una sociedad sin patria, a una sociedad sin moral. La provincia necesitaba recuperar la enseñanza religiosa para poder enfrentar a sus enemigos, formando a la niñez en las verdades y valores correctos que debían defender. Por eso el Estado debía brindar enseñanza religiosa, ya que de no hacerlo no se ocuparía de la educación integral de los niños permitiendo que su formación espiritual quedara "librada enteramente a las acechanzas más perniciosas del medio y a las terribles frustraciones que suelen torcer el destino de la infancia".

Sus razonamientos se basan en el desarrollo de las cadenas religión-moral-ética y laicismo-amoralidad-falta de ética, por lo que la primera era la única posible, y por ser el país católico por sus principios constitucionales, la religión debía ser la Católica Apostólica Romana. Las morales positivas emanadas del derecho eran consideradas "creencias arbitrarias que no se asientan sobre una fe profunda o sobre una verdad revelada, sino sobre una actitud preventiva y negativa contra toda formación del sentido moral o del sentimiento religioso"[3].

La implantación de la enseñanza religiosa en el espacio bonaerense fue acompañada por una serie de modificaciones rituales que apuntaban a crear una nueva imaginería nacional fundada en la unión "indisoluble" de religión y patria. Por ejemplo, en los actos patrióticos hacia uso de la palabra –o al menos se encontraba presente– un representante eclesiástico y se celebraban misas en los eventos escolares como las efemérides o las ceremonias de fin de curso.

Como se comprende, hacia la década del 40 el mapa era bien diferente al de 1880. Estaban dadas las condiciones para un fuerte realineamento que se produjo pocos años más tarde.

## Iglesia, peronismo y moral pública

El gobierno militar que precedió al peronismo tenía excelentes vínculos con la jerarquía eclesiástica, motivo por el cual sancionó el 31 de diciembre de 1943 el Decreto Ley 184112/43 que derogaba el artículo octavo de la Ley 1420 y establecía la enseñanza de la religión católica obligatoria a nivel primario, medio normal y especial en todas las escuelas nacionales del país. En caso de que algún padre no estuviera de acuerdo, debía expresarlo por escrito para que su hijo recibiera clase de Moral en ese momento.

Vale detenerse en los fundamentos presentados en dicho Decreto. Se repite la línea argumentativa ya presentada (una evaluación negativa de cincuenta años de laicismo, la escuela laica es la escuela sin Dios que condujo al país a la ruina moral, la Argentina es una nación católica, la imposición de la laicidad fue una operación política contraria al sentir mayoritario, la unidad

3 Manuel Fresco, *La instrucción primaria en mi gobierno*, pág. 71.

entre Patria y Dios es indivisible, no hay educación integral sin enseñanza religiosa, la enseñanza laica viola el derecho de los padres de elegir la educación que quieren para sus hijos, etc). Pero se suma una lectura de la Constitución Nacional que tilda de contraria a su espíritu la enseñanza laica ya que, al estar establecida la necesidad de ser católico para ser presidente del país, su ausencia en la escuela no permitiría a todos los ciudadanos poder acceder a ese cargo por no darles los conocimientos para tal efecto.

Iniciado el gobierno democrático en 1946, la Iglesia aspiró a que su permanencia fuese garantizada por una ley del Congreso[4] como parte del acuerdo de apoyo al Peronismo. Se pretendía reforzar la idea de que la religión dejara de ser un asunto privado de las conciencias individuales para constituirse en el principio organizador del cuerpo social. Pero no era lo mismo impulsar este proyecto en el contexto de un gobierno militar de transición que en el de un gobierno democrático con pretensiones hegemónicas.

En agosto de ese año, la Cámara de Senadores había aprobado un proyecto que otorgaba status legal a los decretos del gobierno de facto –incluido el de la enseñanza religiosa[5]. La Cámara de Diputados fue reacia a esta situación, y en ella se dio un debate fuerte no sólo entre oficialismo y oposición, sino también dentro del propio peronismo, ya que los diputados provenientes del Partido Laborista eran reacios a aprobar la ley.

Lila M. Caimari (1994) al analizar el debate en cámaras, sostiene que ambas posiciones se basaron en argumentos que buscaban desacreditar al enemigo y fundamentaban la propia posición. Pueden resumirse de la siguiente manera:

*Apoyo al proyecto (Peronistas):*
–Fidelidad a la tradición nacional (hispanismo, respeto a la herencia española, condición "católica" de los próceres de la Independencia, disposiciones constitucionales favorables a la religión católica, etc.)
–Oposición a la oligarquía que sancionó la ley 1420.
–Representatividad de la "verdadera Argentina".
–Defensa del mundo católico ante la decadencia moral, el comunismo, la masonería, los totalitarismos y otros males contemporáneos.
–Cohesión y unidad moral necesaria en un país de alta tasa inmigratoria.
–Estadísticas de aceptación de la enseñanza religiosa por parte de los padres.
–Conceptualización negativa de los laicistas (racionalistas, extranjerizantes, pro-comunistas, totalitarios, intolerantes, individualistas, favorables al caos social y a la disolución moral).
–Inexistencia de oposición entre religión y progreso, sino acompañamiento necesario.

---

4 Según algunos (Bianchi) su aprobación legal era una de las condiciones del apoyo de la jerarquía eclesiástica a la candidatura presidencial de Perón.

5 Véase al respecto Bernetti y Puiggros (1993), Pitelli y Somoza Rodriguez (1990), Caimari (1994) y Zanatta (1996).

–La ley no obliga a nadie, sino que permite la optatividad de elección. El laicismo es obligatorio.

*Oposición al proyecto (Radicales, Socialistas y Peronistas disidentes):*

–El proyecto proviene de un decreto de un gobierno anticonstitucional.
–El proyecto es retrógrado, autoritario, antitolerante y producto de un Estado totalitario que quiere controlar la conciencia de los ciudadanos.
–Es un "salto atrás" en la historia por su retorno a las concepciones medievales y coloniales.
–La escuela laica es constitucional y símbolo de democracia y libertad.
–La tradición nacional de progreso avala esta posición.
–La escuela laica no es sinónimo de escuela atea, sino de escuela tolerante.

Finalmente, la ley de enseñanza religiosa fue aprobada mayoritariamente, lo que fue interpretado como ejemplo de las buenas relaciones que mantenían por ese entonces Iglesia y Peronismo. Bernetti y Puiggros (1993) sostienen que esto debe ser entendido como parte de la estrategia oficial de producción de un nuevo ordenamiento del espacio y el tiempo curricular que buscaba acotar el poder eclesial, que impregnaba la totalidad de la lógica escolar, y habilitaba al Estado para "entrometerse" en los ámbitos que la Iglesia monopolizaba.

Años más tarde, la situación había cambiado muchísimo. El pacto de apoyo mutuo y división de funciones que habían establecido la Iglesia y el Peronismo al comienzo de su gobierno, se había ido erosionando desde ambos lados. Cada vez con más fuerza, cada una de las partes se sentía invadido por la otra. Un análisis de la reglamentación de la ley señala que el Estado peronista concedía a la Iglesia un amplio espacio, pero no estaba dispuesto a ceder totalmente las formas de control (Bianchi, 2001). La autoridad eclesiástica advirtió rápidamente los límites y comenzó a mostrar su irritación. Por ejemplo, los proyectos estatales vinculados a la salud pública eran comprendidos como inmorales por la Iglesia, en especial por la importancia dada al cuerpo, lugar principal de manifestación del pecado[6].

Pero sin duda, la mayor confrontación se dio cuando el Estado comenzó a fortalecer el adoctrinamiento partidario dentro del sistema educativo, que de a poco se fue convirtiendo en el eje de la educación oficial desplazando a la religión y a los enunciados católicos. La Iglesia sentía perder en manos del Estado a colectivos que consideraba propios (los niños, las mujeres, los pobres), funciones hasta entonces casi totalmente privativas (la asistencia social, el cuidado de los enfermos y otras temáticas vinculadas con la sanidad), el monopolio de las prácticas de ritualización y las capacidades de santificación de los sujetos a ser venerados.

---

6 Por ejemplo, véase el trabajo de Pitelli y Acevedo sobre la libreta sanitaria en Cucuzza (1995).

Este matrimonio sin amor llegó a su fin avanzada la década del 50. El 13 de mayo de 1955, finalmente, fue derogada la ley 12978 de enseñanza obligatoria. El debate en las Cámaras fue rápido, porque ningún diputado se mostraba favorable a su mantenimiento. El oficialismo fundamentó la propuesta en argumentos parecidos a los sostenidos por la oposición en 1947, a los que sumó la superación de la Doctrina Católica por parte de la Doctrina Nacional Peronista. La oposición, por su parte, intentó diferenciar sus posturas de las del oficialismo denunciando la contradicción de que el peronismo adoptara los argumentos que ella había presentado en las discusiones anteriores, y en la explicitación de la ruptura del acuerdo entre Iglesia y Estado que tenía lugar por ese entonces.

El debate sobre la moral colectiva entre Estado peronista e Iglesia parece ser la explicación de estos cambios. Si en un primer momento Iglesia y Peronismo creyeron en la posibilidad de establecer una propuesta conjunta mediante enunciados comunes –los puntos de encuentro entre la Doctrina Social de la Iglesia y la Justicia Social del Peronismo-, los conflictos posteriores llevaron al Estado a descreer de esta posición y a buscar la subordinación del ahora enemigo.

**Los años posteriores**

Si bien la derogación de la enseñanza religiosa fue uno de los elementos que precipitaron la caída del Peronismo pocos meses después, las propuestas de restablecer la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas públicas casi no volvieron a manifestarse hasta la actualidad.

Esto se debe a que la evaluación que la Iglesia hizo del período peronista la llevó a revisar su estrategia. Un grupo hasta entonces minoritario, los llamados católicos "liberales" o "democráticos", que se habían fortalecido en 1954 con la fundación del Partido de la Democracia Cristiana, pudo impulsar sus propuestas y convertirse en la línea oficial desde entonces hasta la actualidad

Por un lado, empezaron a impulsar la ampliación de un sistema de educación en manos de los particulares con fuerte autonomía del Estado, aunque se le exigía a éste su apoyo económico. Esta línea se denominó de "libertad de enseñanza", y se basaba en una especial interpretación de las bases constitucionales de la educación argentina elaborada por dos de sus mayores exponentes (Mayocchi y Van Gelderen, 1965). Según esta posición, el principal agente educador es la familia, quien puede delegar subsidiariamente en otros esta función (Iglesia, Estado, comunidad, etc.). El Estado debía educar cuando no lo hacía la familia, y garantizar este derecho mediante el mantenimiento económico y el reconocimiento de distintos tipos de escuela a fin de efectivizar la posibilidad de elección por parte de los padres. En términos concretos, se buscaba que los establecimientos educativos católicos adquiriesen

la máxima autonomía curricular e ideológica respecto del Estado, y gozaran de la capacidad de otorgar títulos habilitantes

En diciembre de 1955, Atilio dell' Oro Maini, ministro de Educación del gobierno militar, firmó un decreto que establecía la "libertad de enseñanza". Tres años más tarde, ya en el período de gobierno democrático del radical Arturo Frondizi, se le dio status legal. Luego, y con mas fuerza en los gobiernos militares, el crecimiento de las escuelas privadas –en su mayoría católicas, sobre todo en el interior del país- avanzó en forma considerable.

Por otro lado, esta estrategia se complementaba con un control "transversal" de la totalidad del currículum. La obtención de la enseñanza de "religión" como materia con alta autonomía respecto del resto de la propuesta curricular llevó a perder poder en el resto de los espacios escolares, que eran hegemonizados por la imposición ideológica estatal. Así, desde 1955, la autoridad eclesiástica se arrogó en la práctica el derecho a poner un "Imprimatur" a las propuestas curriculares emanadas por el Estado.

El ejemplo más elocuente de esta situación fue la sanción de los Contenidos Básicos Comunes por el Consejo Federal de Educación en 1995. Desde 1992, el Ministerio de Educación de la Nación venía trabajando en la elaboración de una propuesta de Contenidos Básicos Comunes mediante la consulta a expertos académicos, pedagógicos y a la comunidad, que fue aprobada por el Consejo Federal de Educación en noviembre de 1994.

Sin embargo, durante el verano de 1995, comenzaron a surgir críticas y presiones, en particular desde algunos sectores de la Iglesia Católica, que determinaron el cambio de políticas en este ámbito y la revisión de los contenidos ya aprobados[7]. Finalmente, a mediados de ese año se dio lugar a las propuestas de la Iglesia. Por ejemplo, el concepto "género" fue sustituido por "sexo", se limitó la educación sexual, se cambió el concepto de "familias" por el de "familia" y se eliminaron las menciones a Darwin. Muchos miembros de los equipos técnicos criticaron este procedimiento de modificación y los cambios ideológicos sufridos y presentaron sus renuncias. De esta forma, la Iglesia lograba imponer su visión del mundo, la sociedad y el saber a la totalidad de la población habiendo podido actuar en forma transversal sobre los documentos curriculares.

---

7 Por ejemplo, la Comisión Episcopal de Educación Católica hizo las siguientes críticas a la orientación ideológica de los CBC:
–Falta la afirmación concreta de la existencia de Dios y de su presencia en la historia humana;
–relativismo moral y cultural en la vida de las personas y de las instituciones sociales;
–enfoque positivista, pragmático y tecnicista del conocimiento humano;
-enfoque socializante y constructivista radical del hombre, de la familia, de las iglesias, de las creencias, etc;
–consenso como criterio básico para la definición de la verdad, del bien, de la justicia, de la libertad, etc;
–interpretación de la historia argentina, con un total vaciamiento de la noción de Patria. Esta interpretación carece de apoyo en los valores hispánicos y cristianos; sostiene el predominio de lo económico y la subordinación de lo cultural a factores materiales, con expresa omisión del valor religioso.

En la actualidad, la inexistencia de un sistema educativo nacional establece un mosaico variado: mientras en algunas jurisdicciones rige la enseñanza religiosa en la escuela pública, en otras se mantiene la laicidad –aunque muchas veces la presencia de la cultura católica es significativa en los rituales y la imaginería. Esto convive con el crecimiento de las escuelas privadas confesionales registrado en la segunda mitad del siglo XX, y los dispositivos de control curricular presentado en los párrafos anteriores.

## A modo de conclusión

En este trabajo nos hemos propuesto analizar la relación entre Estado, Iglesia y moral desde la constitución del sistema educativo hasta la actualidad en una mirada panorámica, deteniéndonos en su momento de fundación hacia 1880 y en el escenario armado por el peronismo.

Uno de los ejes de discusión fue la erogación de ambas partes –Iglesia y Estado– por establecer una moral común a la población de acuerdo a sus preceptos; generalmente más dogmáticos para el primero y más tolerantes para el segundo. Las posiciones fueron modificándose a lo largo del tiempo, y hoy deben afrontar los desafíos de la tolerancia, el multiculturalismo y la diversidad como fundamentos pedagógicos. Esperamos que esta revisión histórica pueda servir a la generación de posiciones democratizadoras.

*Pablo PINEAU*
*Universidad de Buenos Aires*
*Universidad de Luján*

## Bibliografía


ACEVEDO, Cristina y PITELLI, Cristina (1996), "La libreta sanitaria o el pudor de las niñas" en CUCUZZA, Rubén (comp.), *Estudios de Historia de la Educación durante el primer peronismo (1943-1955)*, Bs. As., Ed. El Riel.

AUZA, Nestor (1984), *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Editorial Claretiana.

BERNETTI, Jorge y PUIGGROS, Adriana, (1993), *Peronismo: Cultura política y educación (1945-1955).* Bs. As.

BIANCHI, Susana (2001), *Catolicismo y Peronismo. Religión y política en Argentina. 1943-1955*, Bs. As., Prometeo.

BRASLAVSKY, Cecilia, (1985), "Etapas históricas en el desarrollo de la escuela primaria obligatoria en América Latina" en IBARROLLA, María de y ROCKWELL, Elsie (comp), *Educación y clases populares en América Latina*. México, DIE.

CAIMARI, Lila M. (1994), *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Bs. As., Ariel Historia.

CUCUZZA, Rubén (1984), "La ley 1420 desde un ángulo de discusión ideológica sobre su significado histórico" en BRAVO, Héctor (comp), *A cien Años de la ley 1420*. Bs. As., CEAL.

CUCUZZA, Rubén (1986), *De Congreso a congreso. Crónica del Primer Congreso Pedagógico.* Bs. As., Ed. Besana.

MAYOCCHI, Enrique y VAN GELDEREN, Alfredo (1965), *Fundamentos Constitucionales del Sistema Educativo Argentino*, Buenos Aires, Estrada.

PITELLI, Cecilia y SOMOZA RODRIGUEZ, Miguel (1997), "La enseñanza religiosa en las escuelas públicas durante el primer peronismo" en CUCUZZA, Rubén (comp.), *Estudios de Historia de la educación durante el primer peronismo (1943-1955)*, Bs. As., Ed. Libros del Riel.

PUIGGROS, Adriana (1990), *Sujetos, disciplina y currículo en los orígenes del sistema educativo argentino*, Bs. As., Galerna.

ROITENBURD, Silvia (1993), "Educación y Control Social. El Nacionalismo Católico Cordobés (1862-1944)" en PUIGGROS y OSSANA (dir), PUIGGROS, Adriana (dir.) y OSSANA, Edgardo (coord.), *La Educación en las Provincias y Territorios Nacionales (1885-1945)*, Bs. As., Ed. Galerna.

TEDESCO, Juan Carlos (1986), *Educación y sociedad en Argentina (1880-1945)*, Bs. As., Ed. Soler-Hachette.

ZANATA, Loris (1997), *Del Estado Liberal a la Nación Católica*, Quilmes, UNQui.

# *Positivismo y laicismo. Análisis comparado Colombia-México en las postrimerías del siglo XIX*

## Introducción

UNO DE LOS PRINCIPALES procesos sociales que presenciamos en la construcción de la modernidad en Occidente hace referencia a la secularización, proceso mediante el cual el orden social se concibe como una realización de los hombres, en relativa o total autonomía respecto a ideologías y mitos que señalan una estrecha dependencia respecto de estos dos ordenes. Para decirlo en otros términos el proceso de secularización en la modernidad constituye una etapa importante de lo que ha sido denominado por Max Weber como "desencantamiento del mundo" (*Entzauberung)*.

En ese proceso de edificación de los modernos Estados nacionales se requiere establecer la autonomía de la jurisdicción estatal, ámbito del poder público que requiere de autonomía sustancial frente al poder de las jerarquías religiosas. Las ideas republicanas en la época moderna se levantan sobre la base de la soberanía popular y del contrato social, entendidas éstas como garante del vínculo social que se establece entre los asociados. La identificación de las bases de una nueva institucionalidad republicana que da forma al Estado requiere nuevas orientaciones filosóficas que permitan avanzar en la ampliación del poder público y garantizar su legitimidad basada ésta en fuentes diferentes a las concepciones tradicionistas que invocan el poder divino.

En consecuencia, la separación de la Iglesia y el Estado es el resultado de ese proceso de "desencantamiento del mundo", en el que el nuevo orden en sus dimensiones políticas, económicas, sociales y culturales debe debatirse. En la segunda mitad del siglo XIX se presentarán una serie de episodios históricos en diferentes latitudes, que tienen como elemento común el esfuerzo por identificar con nitidez la esfera de influencia del poder público de los

Estados nacientes. La fundamentación de ese poder se hará invocando la independencia del ámbito de lo laico, bien sea invocando como referente de legitimación a la Razón en abstracto o a formas históricas de ésta, como ocurre por ejemplo en la concepción evolutiva que acompaña al planteamiento del positivismo acerca de las etapas por las que atraviesa la humanidad hasta llegar a su más elaborada expresión en el espíritu positivo.

Algo diferente es el laicismo, si entendemos que se trata de una expresión desmesurada en la que las convicciones que acompañan la necesidad de separar el poder de la religión del poder civil, como un elemento de primer orden para la construcción del Estado moderno, hasta convertirlo en una ideología que fusiona los ideales del orden republicano, por ejemplo, hasta convertirlo en un credo de partido o de una clase dominante que ejerce como bloque hegemónico de poder.

Las grandes desventajas que esta ideología laicista acarrea tienen que ver con la tendencia que usualmente la acompaña hacía la monoculturalidad, esto es, la tendencia a negar la diversidad, ocultándose detrás de una aparente neutralidad, como ocurre en el caso del poder laico que se declara legalmente (constitucionalmente) impedido de intervenir en asuntos religiosos, aunque en la práctica actúa en contra de los poderes establecidos en el campo religioso, con el propósito de romper con la hegemonía de antaño, pero que se siente obligado a actuar a la defensiva, para lo cual opera por medio del espíritu de cuerpo y de la consolidación de una ideología que lo sustente.

## Colombia

A lo largo del siglo XIX, durante el período republicano, se asistió en Colombia a un proceso lento y difícil de construcción del Estado nacional, una de cuyas premisas tuvo que ver con la separación de potestades entre el poder eclesiástico y el poder civil. Los antecedentes de la época colonial arrojaron como consecuencia la conformación de un sólido poder eclesiástico que, a lo largo de varias centurias, se ocupó de manera laboriosa de conformar un tejido de relaciones sociales y de instituciones que rigieron una parte considerable de la vida cotidiana en los territorios de ultramar de la Corona española. A la par de la construcción de instituciones del orden colonial imperial, la Iglesia católica extendió su propio "imperio" con un poderoso elemento adicional, a saber, la invocación de un elemento de legitimación de origen divino, del cual era subsidiario el mismísimo poder monárquico.

Así las cosas, el poder de la Iglesia católica se extendía desde las posesiones materiales de las diversas comunidades religiosas que obraron en esos territorios, hasta la fuerte influencia en cuanto a la manera de construir el significado del mundo de la vida cotidiana, gracias a la utilización de categorías que permitieron darle un orden al mundo. Gracias a ese procedimiento se pudo construir una mentalidad colonial profundamente

enraizada en la cultura de las comunidades que se constituyeron en los territorios coloniales de la América hispana.

En los albores del período republicano de la Nueva Granada (hoy República de Colombia) la conformación de un orden político nuevo tuvo que atender a la solución de las relaciones con la Iglesia católica, a través de la dilucidación de los fundamentos y el significado del denominado "patronato regio", figura a través de la cual se estableció en el periodo colonial la regulación de las actividades de los religiosos en los territorios coloniales de la América hispana. Le correspondió al gobierno del Vicepresidente Francisco de Paula Santander en el año de 1824, establecer que en la vigencia de instituciones políticas del orden republicano el control de las actividades de las comunidades religiosas debía corresponder a las instituciones civiles legítimamente constituidas, tal como fue aprobado por el poder legislativo en la ley sobre el Patronato del 28 de julio de ese año.

Este episodio se puede ubicar como uno de los primeros antecedentes en el proceso de definición de una concepción laica del orden político republicano en Colombia. En este caso inspirado en un fundamento de filosofía del derecho de tipo utilitarista, según el cual, se trataba de dos niveles diferentes, a cada uno de los cuales le correspondía una esfera distinta, aunque complementaria, para regir sobre la sociedad civil; no obstante esa concepción filosófica establecía claramente el primado del poder político.

En momentos posteriores vemos aparecer otro tipo de referencias en las que el utilitarismo se combina con planteamientos propios del positivismo francés de Auguste Comte y, en algunos casos, de planteamientos del positivismo de Herbert Spencer. En cuanto al primero encontramos un temprano antecedente en los trabajos juveniles de José Eusebio Caro quien en 1836, a los 19 años de edad, inició la redacción de la *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en sus efectos y en sus causas* (Caro, J.E. 2002). El contacto con las ideas francesas lo obtuvo gracias al acceso a la biblioteca de un amigo que puso a su disposición obras de Voltaire, D'Holbach, Condorcet y Destutt de Tracy, entre otros. El contacto inicial con las obras de Comte parece haberlo tendido mediante algún neogranadino (al parecer se trató de Joaquín Acosta), que conoció directamente el Positivismo durante una estancia en París.

A pesar de que esta temprana influencia del positivismo en el pensamiento de Caro fue luego abandonado por él, este antecedente da muestra del ambiente intelectual de una época en la que se formó la que se puede considerar como la segunda generación del período republicano en Colombia, en particular los miembros de esa generación que se convirtieron en la élite dirigente política e intelectual del Estado y de la nación durante la segunda mitad del siglo XIX, otro de cuyos ejemplos notables por su precocidad fue el trabajo de Justo Arosemena escrito en 1840 intitulado *Apuntamiento para la introducción a las*

*ciencias morales y políticas*, en el que sugiere la formación de una corriente semejante a la del positivismo francés, corriente que propone denominar "factología".

Del trabajo de Caro quisiera destacar que gracias a la influencia del positivismo, comtiano se logra establecer claramente la diferencia entre la religión y la ciencia, antecedente que se constituye en elemento fundamental para concebir la separación de las potestades civiles y eclesiásticas. En el planteamiento de Caro en *Mecánica social*, así como en el trabajo de Arosemena, se señala la diferencia entre la ciencia que describe hechos y la religión que prescribe comportamientos, de tal manera que se abre la puerta para concebir la especificidad de las entonces denominadas Ciencias jurídicas, políticas y morales, entendidas como producciones humanas que daban cuenta de los "hechos" del ámbito de la sociedad civil.

En efecto, puede considerarse que en su labor política J.E. Caro intenta resolver el problema de la separación de poderes acudiendo al expediente de la conformación de un partido político, el Conservador, en el que se concilia la esfera de la actividad política con las orientaciones morales que emanan del catolicismo. En ese sentido la influencia temprana del positivismo en la formación intelectual de Caro le sirvió para comprender la tendencia histórica hacia la separación de poderes, y le puso en guardia frente a la influencia del laicismo extremo que pudiera desprenderse de una concepción positivista que se aproximara al agnosticismo o al anticlericalismo.

Frente a una concepción positivista de la vida política que se ocuparía de establecer los hechos que darían cuenta de los "mecanismos" que rigen la vida colectiva, encontramos en Caro una variante que lo va a alejar de formas radicales de racionalismo, en donde la universalidad de las instituciones estatales se establecen sobre la base del reconocimiento de los derechos que otorga el orden republicano a sus ciudadanos, para inclinarse por una forma de universalismo desde el cual concibe que el orden político en la vida republicana debe estar al servicio de lo que, en su concepto, resultaba esencial en la vida colectiva de una nación, esto es, su cultura, sus tradiciones; para el caso de la Colombia de la época su diagnóstico no se hará esperar, esos elementos culturales esenciales se encuentran en la tradición del catolicismo.

La segunda mitad del siglo XIX será el momento de grandes controversias en cuanto a la formas de organización del Estado nacional neogranadino (colombiano), con el debate entre federalismo y centralismo. En los inicios de la década de los cincuenta del siglo XIX se inicia una serie de medidas conocidas como la "Revolución liberal" en la que se da paso a una política de Estado que favorece el *laissez faire* en las diversas esferas de la vida social con amplios poderes a nivel local, inspirado en la concepción de B. Constant del denominado *pouvoir municipal,* en la creencia de que al minimizar la intervención estatal se lograría mayor progreso gracias a la libre actividad de los agentes sociales; esa

política estatal preparó el camino para una escalada de declaraciones de Estados libres y soberanos, comenzando con Panamá en 1855, hasta llegar a la conformación de la Confederación Granadina en 1858.

La inestabilidad de ese ordenamiento político será visible en las constantes alteraciones del orden público, hasta llegar a la disolución de esa Confederación y establecer, luego de una Guerra civil de amplias proporciones, la Constitución política de 1863, de claros principios racionalistas, inspirada una vez más en el utilitarismo de Jeremy Bentham, tal como ocurrió en los albores de la República, complementada esta vez con elementos del positivismo.

En esa Constitución se establece con meridiana claridad el principio de un Estado laico que garantiza la libertad de cultos, entendida ésta como una expresión de la manera como se concibe el orden político por los Liberales radicales que inspiraron esa carta constitucional, es decir, como la creación de condiciones básicas que permitan el ejercicio de la libertad en sus múltiples facetas. En particular la declaratoria de libertad de cultos fue objeto de una viva controversia en la que los sectores asociados al catolicismo, tanto clericales como seculares, se dieron a la tarea de demostrar la inconveniencia de tal medida para un contexto en el que la gran mayoría de la población era de creencias católicas.

A pesar de la oposición de esos sectores a la declaratoria de libertad de cultos, los dirigentes políticos del liberalismo radical que se sucedieron en el poder de la Presidencia de los Estados Unidos de Colombia entre 1863 y 1880, así como la labor de los Presidentes de algunos de los principales Estados de la Unión (Cundinamarca, Santander, Cauca), permitió que se avanzara en el diseño de una estrategia cultural que permitiera la aplicación del principio de la libertad de cultos y la cimentación de principios sólidos que fomentaran los hábitos republicanos en los ciudadanos. Se trató de la reforma de los estudios superiores y de la instrucción pública primaria, estrategia con la que se pretendió crear lazos vinculantes diferentes a los del catolicismo, a través de una educación en la que se separara claramente la formación intelectual de las creencias religiosas.

En el campo de los estudios superiores esa estrategia se puso en marcha por medio de la fundación en 1867 de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, institución en la cual se aspiraba a formar a la élite dirigente de la nación, tanto en las profesiones habituales como Derecho y Medicina, así como en otros ramos que fueron considerados vitales para avanzar en la senda del "progreso", denominación que se aplicaba durante el siglo XIX para designar el desarrollo material, tales como la Ingeniería y las Ciencias Naturales. El fundamento del saber en una institución universitaria de esas características no podía ser de carácter confesional religioso. En consecuencia, el recurso a los ideales del positivismo fue frecuente, aunque no se trató de una aceptación pura y doctrinaria, sino una fusión en la que se

mezclaban elementos de esa doctrina con el utilitarismo y creencias propias de sectas como la masonería.

Esa forma de eclecticismo en materia de doctrinas filosóficas fue un rasgo distintivo de la vida intelectual de las últimas tres décadas del siglo XIX en Colombia, aunque es de anotar que la presencia de las concepciones utilitaristas y positivistas marcaron en buena medida las controversias en torno a la fundamentación del poder político del grupo dirigente asociado con el Liberalismo radical. Incluso, cabe señalar que la confrontación en torno a las orientaciones ideológicas inspiradas en el utilitarismo y el positivismo, fueron significativas para la caracterización del Estado nacional que se produjo con la promulgación de la Constitución política de 1886, de claro acento centralista, y en la que la separación de poderes entre la Iglesia católica y el Estado fue objeto de transacciones muy ventajosas consagradas en el Concordato entre la República de Colombia (denominación adoptada a partir de la vigencia de esa Constitución hasta nuestros días) y la Santa sede, a un punto tal que bien puede hablarse de un Estado nacional católico, de acuerdo al reconocimiento explícito que se hizo en esa Constitución, según la cual la religión de los colombianos es la católica.

El propósito de la élite dirigente Liberal radical que inspiró el diseño del federalismo colombiano en el período comprendido entre 1863 y 1880, etapa en la que lograron un bloque dirigente importante en el manejo del Estado, se puede caracterizar como la de un proyecto de nítidas intenciones laicas, aunque no alcanzó a desarrollarse plenamente como una doctrina o ideología laicista, en la medida en que la oposición conservadora, asociada a sectores clericales de la Iglesia católica, opuso una férrea y atinada oposición. A continuación señalaré algunos de los rasgos principales de ese proceso histórico.

La concepción de los Liberales radicales respecto del manejo del Estado federal tuvo dos principios básicos: 1) ejecución de obras de infraestructura, en especial en el sector de los medios de comunicación terrestres, férreos, fluviales y de comunicación telegráfica, con el propósito de garantizar la creación del mercado nacional y de conectar a éste con el mercado internacional a través de las exportaciones de productos agrícolas tales como la quina, el tabaco o el añil; 2) formación de un sistema estatal de educación, tanto en lo referente a los estudios superiores como en la instrucción primaria.

La inspiración de esta reforma educativa desarrollaba el principio constitucional de la libertad de cultos y la tácita declaratoria de neutralidad del Estado en materia religiosa. En ese sentido, los contenidos de la educación se orientaron hacía el desarrollo de las facultades racionales de los educandos, para lo que era indispensable atender a las principales tendencias internacionales tanto en materia de pedagogía y didáctica, así como a las principales corrientes en cuanto al pensamiento científico. En el primer caso, la reforma educativa fue diseñada con el previo balance de las experiencias más importantes en esa época, para lo cual el gobierno federal, responsable de las relaciones internacionales,

solicitó a algunos de sus principales Ministros plenipotenciarios (Embajadores) acreditados en Estados Unidos de Norteamérica, Francia, Inglaterra y Prusia, que se dieran a la tarea de elaborar un reporte de las posibilidades que ofrecía cada una de esas experiencias.

De ese balance se concluyó que las principales innovaciones se encontraban en el sistema escolar prusiano, donde se aplicaban de manera sistemática las orientaciones pedagógicas y didácticas de Juan Enrique Pestalozzi, logrando allí la consolidación de un sistema educativo de amplia cobertura y eficiencia. En particular llamó la atención de los observadores de la época, la organización de la formación de los (as) educadores (as), por medio de las Escuelas normales. En consecuencia fue esa la opción que se adoptó en la fundamentación del sistema de Instrucción pública primaria en los Estados Unidos de Colombia, a partir de la reforma que se puso en práctica a partir de comienzos de 1871.

En cuanto a los estudios superiores, con la organización de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia se buscaba la creación de un centro de estudios abierto a la influencia de la ciencia de la época, tanto en las Ciencias naturales, como en las denominadas Ciencias humanas y sociales. En el primer caso, las concepciones de tipo positivista penetraron a través del estudio del cuerpo humano por la fisiología y el estudio de la naturaleza; en cuanto a las segundas, la influencia del positivismo se hizo explícita a través de la introducción de la Sociología de inspiración positivista spenceriana, como un elemento que fue propuesto como indispensable en la formación de los abogados que se aplicaran a las funciones del Estado, con el propósito de dotarlos de un conocimiento detallado de las realidades sociales con las cuales tenían que trabajar.

Una declaración explícita de este sistema educativo hizo referencia a la negativa a ceder terreno en cuanto a la enseñanza confesional o a la intromisión de las jerarquías eclesiásticas en materia de orientación de la educación pública. Esta disposición fue juzgada como un grave atentado a las creencias de los colombianos y el clero católico, y los políticos conservadores se dieron a la tarea de emprender una labor de oposición cerrada, que fue aumentando a medida que se lograban adelantos importantes durante los primeros cinco años de la reforma de la educación (1871-1875).

La oposición a la reforma educativa inspirada en principios utilitaristas y positivistas fue hábilmente orientada por perspicaces ideólogos que supieron interpretar un sentimiento propio de la religiosidad popular y elevarlo a la condición de principio telúrico de la nacionalidad colombiana. La identificación de un opositor que fue estigmatizado con la figura de enemigo del pueblo y de las creencias de sus ancestros, fue el principal logro de esa campaña de oposición que arrojó como resultado que los reformadores liberales fueran identificados como impíos y algo semejante a traidores a la patria.

La confrontación en el plano de las ideas, conducida a través de los periódicos de la época, el púlpito de la iglesias y la tribuna pública, llegó al

paroxismo cuando el clima de exacerbación reinante hacia 1876 desencadenó la denominada "Guerra de las escuelas", denominación con la que se refiere la guerra civil de 1876-1877, la más cruenta hasta esa fecha y que declaró triunfante en los campos de batalla a las huestes del gobierno federal, en una victoria pírrica que dejó fortalecidos en el plano ideológico a los lideres de la oposición que enarbolaron propósitos tradicionistas para socavar la legitimidad del orden federal.

La forma como se desarrolla el proceso político en los últimos años del federalismo colombiano, entre 1880 y 1886, no deja de resultar paradójico si tenemos en cuenta que la formula del tradicionismo que invocaba el retorno a las antiguas creencias católicas de los colombianos, vino a combinarse con doctrinas propias del realismo político de un líder e ideólogo como lo fue Rafael Núñez, quien se ocupó junto a Miguel Antonio Caro de articular un programa político denominado "Regeneración", en que aparecen elementos propios del positivismo spenceriano, del cual hizo gala Núñez para proponer la actualización del trabajo político atendiendo al estudio del "organismo social". Una de las resultantes de la aplicación de esa forma de razonamientos llevó a Núñez a argumentar que el eje alrededor del cual se debía construir la nacionalidad colombiana no podía ser otro que la religión católica, principio que haría las veces de aglutinador de las relaciones sociales y base para la concordia.

La formula de una modernización tradicionista, cuán paradójica pueda parecernos, fue aquella que perfeccionó el régimen de la Regeneración, logrando minar las bases del sistema federal de gobierno, desprestigiar a los principales líderes del Liberalismo radical, perseguirlos hasta el exilio en algunos casos, pero lo más significativo de todo ese proceso fue el logro de una nueva estructura constitucional consagrada como resultado de la Asamblea constitucional de 1886 que expidió la Constitución política de ese año, en la que se desvertebró por completo el régimen federal, para dar paso al régimen centralista de la "República de Colombia", plasmado en la formulación de centralización política y descentralización administrativa. La educación y la cultura de la época vivieron una fuerte influencia de la religión católica, tanto por la acción de seglares como de eclesiásticos que lograron un régimen cuasi confesional, si tenemos en cuenta que en la teoría se reconocía la independencia de la Iglesia católica respecto del gobierno civil, aunque en la práctica la influencia de las creencias religiosas tuvo una amplia resonancia.

## México

La segunda mitad del siglo XIX mexicano será el momento en el que se define el papel preponderante del poder civil, entendido éste como una expresión de la necesidad de definir el poder público y el orden republicano, pasando por la separación del poder eclesiástico y el poder civil. Las medidas

adoptadas durante el periodo denominado de la Reforma, por medio de las cuales se propusieron medidas contra los intereses de la Iglesia católica, expropiando sus propiedades y elevando controles a su jurisdicción. La estructura jurídica que se quería implantar en el Estado quedó consignada en la Constitución política de 1857 en la que se establece la separación de potestades y la primacía del poder público en el manejo del Estado con total independencia de cualquier otro poder, incluido el militar. No obstante, la influencia de la religión católica continuó siendo un hecho histórico de gran importancia en la cultura de los mexicanos de todas las clases, pero en especial en las prácticas religiosas surgidas de las hibridaciones propias de la religiosidad popular.

En ese sentido, el poder público obtiene resultados importantes para su consolidación, aunque esto no significó que lograra erradicar las creencias tradicionales de la nación mexicana. De hecho la reacción a la reforma fue la antesala para que el conservatismo y los denominados jacobinos, con el respaldo del clero católico, precipitaran el advenimiento de una aventura monárquica en suelo mexicano.

Al final de las circunstancias que representaron ese episodio monárquico de Maximiliano de Austria, el gobierno de Benito Juárez se entrega a la tarea de recomposición del orden social, seriamente afectado por la lucha contra la monarquía y sus simpatizantes mexicanos, al tiempo que intentaba lograr el restablecimiento del orden republicano del Estado. Es en medio de esas circunstancias en las que Juárez apela a los servicios de Gabino Barreda, quien despuntaba como un líder ideológico afecto a las ideas de Comte. Es de señalar que la relación de Barreda con la doctrina positivista francesa fue explícita, de manera que encontramos incluso la referencia directa y documentada a las ideas del filósofo francés.

No deja de ser interesante que en un período de posguerra como el que se vivió luego de deponer la monarquía de Maximiliano, claramente apoyada por los intereses franceses, las ideas de un intelectual galo hubiesen tenido la resonancia e importancia que se le concedió en el caso mexicano.

Este fenómeno se puede explicar por el tono de las ideas comtianas que se atribuían un mensaje para la humanidad y en ese sentido pretendían rebasar los límites estrechos de las nacionalidades o los intereses particulares. Así las cosas la invocación del credo científico del positivismo fue bien recibido por los líderes del momento. Sólo unos años más tarde esas ideas serán impugnadas apelando a otros argumentos, pero no al origen de su propagador.

La *oración cívica* que Barreda pronunció en 1867 fue el antecedente inmediato para que atrajera la atención de Juárez, quien le llama a colaborar en el gobierno de reconstrucción para ocuparse del estratégico sector de la educación pública. Los propósitos que se expresaron entonces se referían a la necesidad imperiosa de formar una nueva elite dirigente, preparada para asumir los asuntos del Estado con el recurso de la argumentación racional. Se

trataba de conducir el aparato burocrático de dominación estatal con el valioso complemento de dirigentes que utilizaran también formas racionales que guiaran su acción. El desarrollo del pensamiento científico en asuntos de alta política fue entonces considerado como una labor sustancial.

Para complementarla se entendió muy bien que era indispensable formar hábitos de pensamiento en el grueso de la población por medio de la instrucción primaria, en un sistema educativo sustraído de la influencia religiosa. En ese sentido se presenciaron fuertes polémicas, como era de esperarse, en un ambiente que de tiempos atrás había sido de amplia hegemonía de la religión católica.

Otro aspecto importante de la propagación de la concepción positivista en la educación tuvo que ver con la formación de los educadores, para lo cual se dispuso lo correspondiente en la Escuela nacional preparatoria. La formación que recibían allí los futuros educadores pretendía adecuarse a las necesidades del desarrollo del pensamiento científico, para lo cual se introdujeron modificaciones en cuanto a la enseñanza de la lógica y de las lenguas extranjeras.

Es de anotar que se trataba de privilegiar la formación ideológica de los institutores, acorde al ideal de formación de una élite dirigente con esas mismas ideas, pero no del desarrollo de una concepción pedagógica propiamente dicha, ni menos aún de formas didácticas apropiadas a esa. Este rasgo permitió que en la polémica contra la reforma educativa sus opositores pusieran de presente que el propósito era meramente doctrinario y que carecía de fundamento en lo propiamente educativo.

Los aspectos doctrinarios de la reforma de la educación fueron, claro está, de estirpe positivista. Uno de los principales fundamentos hizo referencia al principio de la libertad de conciencias, que ya había sido consagrado en la Constitución de 1857, pero que luego de las vicisitudes que se vivieron durante la década siguiente, en la que fueron impugnados sus principios hasta llegar a la quiebra temporal del régimen republicano, ese principio es sustentado a partir de la reforma de la educación en clave positivista.

La manera como éste fue replanteado por Barreda hizo referencia a la emancipación mental, que fue la manera como asimiló el principio evolutivo de los estadios de desarrollo de la humanidad. En esas condiciones, la libertad de conciencia, bastión de una concepción laica del orden republicano, quedó expresada como emancipación mental, de los yugos del pensamiento mítico, o teológico.

La confrontación con la forma en que fueron asumidos los principios del positivismo por la reforma de la educación según los lineamientos de G. Barreda, encontraron en los representantes del Liberalismo mexicano a uno de sus principales contendores, que entendieron que la adopción de los principios positivistas fueron la imposición de un grupo de la élite dirigente, imposición que atentaba contra las libertades básicas, empezando por los

Derechos del hombre y del ciudadano, de los cuales se consideraban sus principales guardianes.

Los denominados Liberales jacobinos, o simplemente los jacobinos, constituyeron junto con sectores del conservatismo próximos a la Iglesia católica una fuerza de oposición a la reforma educativa y a la aplicación de las ideas positivistas en la conducción del Estado. A diferencia de lo que ocurrió en Colombia en un período semejante, el liberalismo a ultranza se declaró acérrimo opositor de las ideas que sirvieron para cimentar la reforma educativa en un sentido laico.

Luego de la confrontación armada en que se convirtió la polémica por la reelección de B. Juárez, y luego del fallecimiento de éste en 1876, las puertas quedaron abiertas para que otra interpretación de las doctrinas positivistas viniese a campear en la conducción del Estado mexicano. La confrontación ideológica y política animada por Porfirio Díaz concentró sus esfuerzos en mostrar la inconveniencia de mantener una aplicación meramente ideológica de las concepciones positivistas que, según esa corriente de opinión, era la forma como el gobierno de Juárez, y en particular la reforma educativa de G. Barreda, la había aplicado.

El propósito sustancial de superar el caos institucional de la nación mexicana no se había logrado en los diez años que iban desde el comienzo del periodo Juárez y las reformas que propuso, en especial la educativa, hasta 1877 en las que las circunstancias de la reelección de Juárez llevaron a la agudización del conflicto y a más desorden social. La interpretación por la que propugnó Díaz invocaba la necesidad de ser prácticos y pasar a los hechos, es decir, a la aplicación del espíritu positivo con sus máximas de la demostración y el razonamiento experimental, a la conducción de la economía y del Estado. La forma como esa formula se aplicó fue acompañada de un forma de caudillismo autoritario que llevó al mantenimiento de Díaz en el poder durante muchos años (1876-1911).

En síntesis, en la construcción de un régimen republicano de inspiración laico, las ideas del positivismo planteadas inicialmente en forma doctrinaria para la reforma de los hábitos de pensamiento a través de la educación, pasaron al terreno de la acción por medio del autoritarismo del poder ejecutivo. En la confrontación ideológica actuaron sectores del liberalismo jacobino y del partido conservador, pero fueron en realidad los mismos discípulos del positivismo los que se encargaron de plantear las modificaciones necesarias que sirvieron de antesala para el asalto final.

## Análisis comparado

En el proceso de formación de los Estados nacionales en Hispanoamérica en el siglo XIX, las élites dirigentes de estos países acudieron a la búsqueda de fuentes ideológicas que les permitieran librar los combates que les esperaban

en los aspectos jurídicos y filosóficos. El planteamiento de una "comunidad imaginada" que sirviera como proyecto para la conformación de un entramado institucional tan complejo como lo es un Estado republicano, tuvo que dirimir un problema mayor representado en la autonomía del poder público.

Los casos de Colombia y México no fueron la excepción y constituyen dos ejemplos de la forma como la incorporación de propuestas del positivismo europeo sirvieron a los propósitos de sus élites dirigentes para sustentar sus intereses y darle legitimidad al orden estatal. El contenido genérico de la propuesta positivista en el caso de A. Comte, con su invocación al orden y el progreso entendidos como divisas principales de la humanidad, fue asumida de manera diversa en cada uno de estos países, pero en los dos casos significó un sustento indispensable para lograr la consolidación de una concepción laica en el manejo de los asuntos de Estado. Si bien es cierto que no alcanzó a elevarse a la condición de una ideología laicista, la influencia del positivismo sí representó un recurso visible en la confrontación con sectores proclives a mantener privilegios y prácticas propias del orden colonial.

Desde el punto de vista comparativo es necesario señalar, en primer término, que la referencia a ideas y autores positivistas fue explícita en México y dio lugar a una controversia con nombre propio, especialmente asociado al nombre de A. Comte. En el caso colombiano el mantenimiento de las ideas del utilitarismo de J. Bentham se combinó con el recurso a ideas del positivismo comtiano y spenceriano.

Un elemento común en los dos casos tiene que ver con el papel estratégico asignado a una reforma de la cultura nacional que tomó al sistema educativo como su principal escenario, al establecerse en los dos casos que esa institución podría garantizar una transformación lenta pero segura, que podría alcanzar a la totalidad de la población, por medio de las medidas de universalización de la educación laica que se trató de establecer en los dos casos. De igual forma fue uniforme la identificación de la educación superior como el ámbito que por excelencia permitiría el cultivo de las ciencias positivas y la formación de una élite dirigente futura formada en esos ideales.

Las reformas de medio siglo (XIX) fueron un rasgo común en los dos países y dieron lugar a la expedición de sendas Constituciones de clara estirpe liberal que se inclinaron por el fortalecimiento del poder local, en las que se propugnó por la separación del Estado y la Iglesia, utilizando como argumento jurídico y filosófico la neutralidad que debía observar el Estado en materia religiosa, con lo que se justificaba la libertad de cultos. Las reacciones a esa y otras medidas liberalizantes no se hicieron esperar en los dos países y llevó en el caso colombiano a la rápida declaración de Estados libres y soberanos que formaron la estructura del federalismo de la segunda mitad del siglo XIX y a la definición de los dos partidos políticos tradicionales, liberal y conservador, el segundo de los cuales se mostró siempre inclinado a aliarse con los intereses de la Iglesia católica.

En el caso de México, las reformas de la década del cincuenta dieron paso a una confrontación nacional que abrió las compuertas para la instauración de un transitorio régimen monárquico extranjero y a la consolidación de una oposición formada por los Conservadores y los denominados jacobinos. Esos episodios se vieron acompañados en los dos países de confrontaciones civiles que llevaron sus disputas al terreno de las armas. En el caso mexicano invocando la soberanía nacional y, en ese sentido, propulsando el sentimiento nacionalista y en el caso colombiano dando forma al régimen federal que se consolida con la promulgación de la Constitución federal de 1863.

Las relaciones con la Iglesia católica fueron, en los dos casos, de una extrema importancia, habida cuenta de la influencia amplia que registra ésta incluso hasta nuestros días. La confrontación llevó a que en Colombia y México se presentara la intervención del poder estatal en las propiedades y prerrogativas de esa iglesia, por medio, entre otras medidas, de la desamortización de sus propiedades, proceso que dio lugar a la formación de una capa de propietarios de predios urbanos, semiurbanos y rurales que se enriquecieron en forma rápida por esa vía y formaron grupos de presión contra la Iglesia católica.

Los dos casos considerados apelaron a las doctrinas del positivismo como elemento para legitimar sus políticas de Estado que pretendieron materializar el ideal del "progreso", al tiempo que la utilizaron como recurso para legitimar una cierta tendencia laicista que se insinuaba, aunque no llegó a tener una clara fisonomía como tal. En ese sentido se registra la cimentación de una concepción laica en el manejo del Estado, aunque no se consolida propiamente tal una ideología laicista en los términos en que lo caracterizamos al comienzo de éste capítulo.

Las consecuencias de la invocación de planteamientos positivistas y utilitaristas en el debate interno de estos dos países dio como resultado el realinderamiento de fuerzas políticas que obraron a favor o en contra de ellas. En el caso colombiano la obra de gobierno de los Liberales radicales no apeló a la difusión ideológica de los planteamientos filosóficos que hemos estudiado aquí, sino que los convirtió en sustento de una actividad febril en el campo de las obras públicas de infraestructura, así como de la reforma de la educación que alcanzó en el primer quinquenio de la década de 1870 unas cifras de cobertura impresionantes para la época. Los líderes del Liberalismo radical en Colombia no se enfrascaron sólo en la polémica de tipo ideológico, aunque su contraparte si constituyó ese tema en su *leitmotiv*, obrando de manera atinada para construir una alternativa cultural de tipo tradicionista en la que el carácter laico del Estado no reñía con la búsqueda del sustento ideológico en los principios que inspiran a la religión católica.

Por esa vía se forma un movimiento político denominado de la Regeneración en la que se van creando paulatinamente las condiciones para socavar las bases de la legitimidad del ordenamiento político federal, de clara inspiración

laica, para dar paso a la consolidación de un régimen político centralista sustentado desde el punto de vista ideológico en el tradicionismo de tipo católico, con amplias prerrogativas para la Iglesia católica, en especial en el campo de la educación.

En el caso mexicano la polémica en torno a la obra de gobierno que hizo referencia ideológica al positivismo, permitió establecer matices en torno a la adopción de esos planteamientos y realinderar dos sectores que interpretaban de manera diferente su aporte en la consolidación del orden republicano. A las posturas doctrinarias de G. Barreda y la forma como las aplicó en el campo educativo, pasó a primar una concepción de tipo práctico en la que el régimen del porfiriato (1876-1911) quiso imprimirle un sello de realizaciones en el campo de la intervención del Estado en materia de infraestructura y asuntos económicos.

*Jorge Enrique GONZALEZ*
*Universidad Nacional de Colombia*

## Bibliografía

AROSEMENA, Justo. *Apuntamiento para la introducción a las ciencias morales y políticas*. Nueva York, Imp. de Juan de la Granja, 1840.

BARREDA, Gabino. *Estudios*. México, UNAM, 1941.

CARO, José Eusebio. *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en sus efectos y en sus causas Bogotá*, Instituto Caro y Cuervo, 2002.

GONZÁLEZ, Jorge Enrique. *Positivismo y tradicionalismo en Colombia*. Bogotá, edt. El Búho, 1997.

GONZÁLEZ, Jorge Enrique. *Legitimidad y cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia*, 1863-1886. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, 2005.

JARAMILLO Uribe, *Jaime El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, edt. Temis, 1982.

NÚÑEZ, Rafael. *La reforma política en Colombia*. Bogotá, Imp. La luz, 1888.

RAMOS, Samuel. *Historia del pensamiento filosófico en México*. México, UNAM, 1943.

SIERRA, Justo. México. *Su evolución social. México*, La casa de España, 1940.

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. México, El colegio de México, 1943.

ZEA, Leopolodo. *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El colegio de México, 1944.

# *Laïcité, citoyenneté et République au Brésil. De l'Empire à la République, 1870-1891*

LE RENVERSEMENT de l'Empereur D. Pedro II le 15 novembre 1889 ne fut pas le résultat d'un mouvement populaire, d'une révolution menée par un parti politique structuré autour d'une idéologie bien définie en mesure de proposer un programme politique, économique et social marquant une rupture claire avec l'État monarchiste.

Ce fut un coup d'État militaire, dont les principaux dirigeants se réclamaient du positivisme de Littré plus que de celui d'Auguste Comte. À ceux-ci se rallièrent les membres du Parti républicain et aussi, de façon pragmatique, les libéraux et conservateurs éclairés, souvent franc maçons, qui considéraient que la question primordiale n'était pas celle de la nature du régime (monarchie constitutionnelle ou République) mais la mise en œuvre de réformes, dont certaines étaient en discussion au Parlement depuis près de 10 ans.

Les principales questions qui se posaient étaient les suivantes : la mise en œuvre d'une Constitution définissant de nouveaux rapports entre le gouvernement central et la Fédération des États, héritiers des provinces de l'Empire, les rapports entre l'Églises et l'État, la formation d'un État moderne et laïc, la mise en œuvre par l'éducation des conditions du plein exercice de la citoyenneté y compris pour les anciens esclaves.

Les principaux acteurs des débats qui se déroulèrent entre la destitution de l'Empereur et l'instauration de la Constitution en 1891, furent, à l'exception des militaires et de quelques personnalités positivistes, ceux qui durant les quinze dernières années de l'Empire avaient lutté pour une réforme de l'État. Ce fut le cas, notamment, de Joaquim Nabuco, principal artisan de l'Abolition

de l'esclavage de 1888 et de Ruy Barbosa, auteur des rapports sur l'enseignement en 1882-1884. Ceux-ci servirent de base à la mise en place de la politique d'éducation dès 1890. Il fut aussi le principal rédacteur de la Constitution fédérale de 1891 qui instaura la République laïque : séparation des églises et de l'État, enseignement public, laïque, obligatoire et gratuit… À la fin du XIX[e] siècle il fut le principal rédacteur du Code civil brésilien.

À tous ces titres, Ruy Barbosa fut un personnage central dans le passage du Brésil à la modernité et son influence fut encore considérable, à travers ses disciples de *Escola Nova* après la révolution de 1930.

Mais, revenant sur la période que nous avons choisie, je pense qu'il est utile de définir la nature de la société brésilienne du XIX[e] siècle et les causes des nombreux blocages qui empêchèrent toute réforme de fond jusqu'au début des années 1870. Précisément celles où se formèrent les acteurs du renversement de l'Empereur en 1889 et de l'instauration de la République.

J'examinerai ensuite les raisons du déclenchement de la contestation engagée par un petit nombre de jeunes brésiliens formés aux idées philosophiques de Comte, Spencer, Renan notamment et décidés à transformer le Brésil.

Ainsi nous pourrons apprécier le caractère révolutionnaire des propositions des militants laïques de la fin de l'Empire, leur mise en œuvre dès le début de la République et malheureusement les limites de leur application.

La déclaration d'indépendance du Brésil, en 1822, pays qui jouissait déjà du statut d'État associé du Portugal depuis 1815, ne marqua pas une véritable rupture dans l'organisation de la société et de l'économie.

La constitution de 1824, inspirée par les partisans d'une monarchie constitutionnelle à l'anglaise n'introduisait pas une remise en cause fondamentale des rapports de force dans la société brésilienne. Sur le plan intérieur, le Parti conservateur et le Parti libéral allaient gouverner alternativement le pays sous le contrôle, surtout après 1845, de l'Empereur à travers le *Poder Moderador*, représentant le pouvoir des grands propriétaires fonciers.

Sur le plan international, le système libéral, dorénavant contrôlé par l'Angleterre, cantonnait le Brésil dans son rôle de fournisseur de matières premières agricoles : sucre, coton, café, cacao… et consolidait le pouvoir des grands propriétaires fonciers, liés à la bourgeoisie *comprador*, qui n'envisageaient pas d'autre forme de production, jusque dans les années 1860, que le travail des esclaves.

L'imposition en 1831 par les Anglais d'une loi interdisant le commerce des esclaves entre l'Afrique et le Brésil, ne fut d'aucun effet. Entre 1831 et 1850 (loi Eusébio de Queirós qui sonna le glas du commerce transocéanique) une moyenne de 35000 à 45000 nouveaux esclaves arrivaient chaque année en contrebande au Brésil et étaient, en toute illégalité vendus aux planteurs du Nord-est, de Rio de Janeiro et de São Paulo. Ils étaient de sept à dix fois plus

nombreux que les immigrés libres venus d'Europe (Portugal, Espagne, Italie, Allemagne, Suisse) durant la même période.

Ces quelques rappels m'ont semblé nécessaires car ils permettent de relativiser la nature et la portée des débats qui eurent lieu durant la première moitié du XIX^e^ siècle sur la citoyenneté, l'éducation, les rapports entre l'Églises et l'État.

Inspirés par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, les pères de la Constitution de 1824, comme José Bonifacio de Andrade, grand maître du Grand-Orient du Brésil auraient souhaité mettre en place une abolition immédiate du trafic et l'abolition progressive de l'esclavage jugé par lui contraire aux valeurs du christianisme, et inefficace sur le plan économique. Ses écrits et discours l'attestent[1], mais ils restèrent lettre morte jusqu'en 1850 (abolition du commerce des esclaves) et 1871 *Lei do Ventre Livre*, déclarant libres, sous condition jusqu'à leur 21 ans, les enfants nés de mère esclave.

Au moment de l'indépendance, la population brésilienne ne dépassait pas 4 000 000 d'hommes, dont la moitié constituée d'esclaves. En 1870 sur les quelque 10 000 000 de brésiliens, 1 500 000 encore étaient esclaves, donc sans aucun droit.

L'un des éléments essentiels de l'édifice social, idéologique, et politique était l'Église catholique. La Constitution de 1824 confirma le statut qui était le sien à l'époque coloniale : le *Padroado*. La religion catholique était religion d'État, la seule qui conférait tous les droits de citoyens aux Brésiliens libres. Les autres religions étaient tolérées.

Cette hégémonie donnait des droits et des devoirs : le financement de l'Églises par l'État s'accompagnait du *placet regium*, l'agrément de l'Empereur nécessaire pour la nomination des évêques et surtout pour l'application des bulles papales et autres textes émis par le Vatican.

L'Église exerçait une autorité morale mais aussi administrative et politique (État-civil). Les non-catholiques étaient de fait des citoyens de deuxième catégorie.

Cela n'empêchait pas une certaine tolérance. Les francs-maçons brésiliens étaient catholiques, la double appartenance était admise, personne ne mettant en cause l'existence du grand architecte de l'Univers. Certains prêtres dans les grandes villes fréquentaient les loges maçonniques.

Il existait une forme de statu quo, rarement mis en cause, sauf en 1837, lorsque le Régent de l'Empire, Le Padre Feijó, proposa une séparation de l'Église et de l'État et même le mariage des prêtres. Mais ces propositions iconoclastes n'eurent aucune suite.

---

1 Andrada Silva, José Bonifacio de, *projetos para o Brasil*, (1823), org. Miriam Dolhnicoff, São Paulo, ed. Companhia das Letras, 1998.

L'Empereur D. Pedro II était un pragmatique. Il prit vite conscience, lorsqu'il assuma véritablement le pouvoir, en 1840, qu'il fallait composer avec l'institution religieuse qui assumait un contrôle social et assurait la stabilité de la société patriarcale et esclavagiste. L'Églises et les ordres religieux possédaient d'ailleurs d'immenses domaines et des dizaines de milliers d'esclaves.

Dans le domaine de l'éducation, l'église catholique jouait un rôle de premier plan et cela dura jusqu'aux années 1870. Il existait un fossé énorme entre les proclamations des hommes politiques, les lois parfois généreuses et la réalité concrète. Ainsi la Constitution de 1824 instituait que l'instruction primaire serait gratuite pour tous (art. 179 – n° XXXIII).

Cet article fut repris dans toutes les Constitutions postérieures. Cela ne concernait pas évidemment pas les esclaves. Mais il fallut attendre 1834 pour assister à un début d'application de la Constitution dans ce domaine : l'Acte institutionnel attribuant la responsabilité de l'enseignement primaire et secondaire aux provinces, définissant les responsabilités politiques et financières de celles-ci.

En 1840 fut fondé à Rio de Janeiro, le Colégio D. Pedro II, sur le modèle des lycées français (la gratuité en moins), mais il fallut attendre une trentaine d'années pour que les principales provinces se dotent d'un lycée et d'une école normale pour la formation des instituteurs.

C'est dans ce contexte de négligence de l'État que l'église catholique et les congrégations religieuses occupèrent l'espace de l'enseignement et de la formation. Seules les facultés de Droit de Recife et São Paulo, de Médecine de Salvador et de Rio de Janeiro, fondées à partir de 1827 et le *Liceu de Artes e Ofícios* (école technique qui préfigure les écoles de techniciens et d'ingénieurs) échappaient au contrôle de l'Églises.

Les Jésuites, qui avaient été expulsés du Brésil en 1759 par le Marquis de Pombal, firent leur retour en 1844 et ouvrirent leur premier collège en 1846. Ils furent bientôt suivis par d'autres congrégations pour l'éducation des garçons et de filles.

Des collèges privés non-confessionnels virent aussi le jour, en général des internats, après 1850. Raul Pompéia dans son roman *O Ateneu*, Aluísio Azevedo dans *O Coruja* publiés en 1888, donnent une image très documentée des méthodes et des relations entre maîtres et élèves dans les années 1860-1870.

Les écoles primaires, pour apprendre « à lire, écrire et compter » dépendaient pour leur fonctionnement et leur financement de la bonne volonté des gouverneurs des provinces, des assemblées provinciales et municipales. Dans les zones rurales, les professeurs itinérants (*ambulantes*) ne pouvaient offrir que quelques rudiments de savoir ; les précepteurs (prêtres ou laïcs) donnaient aux enfants du maître, parfois à ceux du contremaître les enseignements indispensables pour qu'ils entrent comme internes dans les collèges religieux ou les séminaires des villes.

Les seules régions où existait un enseignement structuré, avant 1870 était le sud du Brésil. Dans les colonies de peuplement allemandes organisées par les protestants, le temple et l'école étaient deux éléments essentiels de la cohésion des Communautés.

Contrairement à ce qui se passait dans les paroisses catholiques où les prêtres interprétaient et commentaient les textes sacrés devant un public analphabète, chez les luthériens (les 2/3 des immigrants allemands), l'alphabétisation était jugée indispensable pour la lecture de la Bible et autres textes sacrés.

Il s'agissait d'un enseignement dispensé en langue allemande, à partir de manuels importés d'Allemagne, qui ne recherchait pas prioritairement à former de futurs citoyens brésiliens, mais des hommes et des femmes ayant des compétences dans divers métiers et sachant lire et écrire en allemand. L'intégration dans une société brésilienne globale, la formation d'une nation brésilienne étaient des notions secondaires. Le concept de laïcité n'effleurait même pas les colons pour qui la religion luthérienne orientait tout enseignement.

D'ailleurs, il faudrait attendre 1938, et les mesures d'interdiction des langues allemande, italienne et japonaise pour que l'enseignement en langue portugaise s'impose et que s'impose aussi l'idée d'une identité culturelle et linguistique commune autour d'une langue unique.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes, si l'on se rappelle les débats passionnés conduits à la même époque par les écrivains romantiques indianistes, comme José de Alencar, après 1855 pour faire reconnaître la spécificité d'une langue portugaise au Brésil face à la norme portugaise du Portugal. Combat, sous bien des aspects, dérisoire dans un Brésil peuplé de plus de 80% d'analphabètes !

La question de l'enseignement concernait les hommes libres mais aussi les esclaves. À partir de 1870 s'ouvrit un débat souvent passionné dans les principaux journaux et les revues de Rio de Janeiro et des capitales des provinces atlantiques, en écho aux discussions du Parlement sur le rôle de l'instruction dans la formation d'une société de progrès dégagée de l'esclavage.

Instruction, formation, abolition de l'esclavage étaient des questions liées, parallèlement aux débats sur l'immigration européenne. Les propriétaires d'esclaves les plus conservateurs avaient pris conscience que l'Abolition était inéluctable, mais ils luttaient pour que celle-ci soit graduelle et que les propriétaires soient indemnisés.

L'une des questions principales qui se posait au moment du vote de la *Lei do Ventre Livre* en 1871, était celle de la préparation des *ingênuos*, enfants d'esclaves, pour une vie d'hommes libres utiles à la vie du pays.

Il fut expressément prévu que les grands propriétaires avaient le droit d'exiger des *ingênuos* jusqu'à leur majorité et leur émancipation effective, un

travail, en compensation du logement et de l'alimentation qu'ils leur donnaient. Ce droit fut bien évidemment appliqué dans toute sa rigueur.

Mais ce droit s'accompagnait d'un devoir : éduquer les *ingênuos*, leur donner une formation professionnelle pour les préparer à une vie d'hommes et de femmes responsables. Les propriétaires d'esclaves eurent généralement tendance à oublier ce devoir.

Dans certains cas, cependant, la loi fut appliquée par des fazendeiros éclairés ou philanthropes, en particulier dans les zones de caféiculture de la vallée du Paraíba dans les provinces de Rio de Janeiro et São Paulo. La Presse *carioca* de la fin des années 1870 rapporte quelques exemples de réussite :

> Inaugurou-se no 2 dia do corrente, na fazenda denominada Vista Alegre, Município de Valença, uma escola destinada aos filhos livres das escravas da mesma fazenda. A festa de inauguração esteve à altura da generosa iniciativa dos seus fundadores os Il$^{mos}$ Viscondes de Pimentel. À toda a festa assistiram os escravos, com a fronte radiante de alegria, tocando uma banda de música, organizada com os mesmos escravos. O Senhor Visconde de Pimentel, depois de pronunciar um discurso expondo seu pensamento […] convidou o senhor Fernandes de Castro Bueno, professor da escola, a fazer a chamada. Responderam 42 alunos, 27 do sexo masculino e 15 do sexo feminino, 34 dos quais nascidos depois da lei do 28 de setembro. Achavam-se presentes os representantes da imprensa, e um grande número de convidados[2].

L'attitude de ce grand planteur de café, paternaliste et libéral, était assez rare dans les autres provinces brésiliennes où les propriétaires d'esclaves voyaient en eux des *braços* , une force de travail assimilée à celle des machines, lorsqu'ils ne considéraient pas comme un danger le fait d'ouvrir l'esprit des esclaves à de nouveaux horizons.

Les débats allaient reprendre avec plus de vigueur avec les sociétés abolitionnistes qui s'organisèrent dans le Brésil tout entier à partir de 1880. Il est à souligner que les principaux militants de la cause abolitionniste étaient aussi de farouches défenseurs d'une redéfinition des rapports entre l'Église et l'État, d'une modernisation de la société pour l'Education libre et laïque, et, pour un nombre de plus en plus grand, du passage de l'Empire à la République.

L'Église catholique, depuis l'indépendance, avait été aux côtés des grands propriétaires esclavagistes le principal soutien du régime monarchiste, comme nous l'avons souligné.

Les premières tensions sérieuses commencèrent en 1854, à la suite des mesures de moralisation de la vie des prêtres et de la gestion des biens des ordres religieux et des séminaires engagées par le ministre Nabuco de Araújo et aussi par le projet de créer des facultés de théologie.

---

2 *Gazeta da noite,* Rio de Janeiro, 30-12-1879, apud *História da Vida Privada no Brasil*, vol. 2, São Paulo, C$^{ia}$ das Letras, 2001, p. 214.

Cette mesure fut considérée par la hiérarchie catholique comme contraire à l'esprit du *Padroado* qui garantissait à l'Église la prééminence en matière de dogme et de formation des prêtres. L'Église voulait contrôler les Facultés de théologie comme elle contrôlait les séminaires.

Cette agitation intervint à une période où le Pape Pie IX avait entrepris de restaurer l'autorité du Vatican sur les Églises et par rapport aux dirigeants des États. Le dogme de l'Immaculée Conception en 1854, la reconnaissance des miracles de Lourdes quatre ans plus tard furent les premières mesures spectaculaires.

En 1864, la publication de l'encyclique *Quanta Cura* et de son annexe *Syllabus errorum,* fut perçu au Brésil par les intellectuels gagnés par les idées nouvelles de Comte, Spencer, Darwin, Renan…, comme une déclaration de guerre.

Ce catalogue de 80 propositions condamnait la liberté de foi et de conscience, le rationalisme, le libéralisme, la franc-maçonnerie, le socialisme…, comme étant contraires aux dogmes de la religion catholique.

Le *Syllabus* ne reçu pas le placet de l'Empereur mais cela n'empêcha pas les prélats les plus fanatiques de combattre avec énergies les pratiques jugées impies ou contraires aux enseignements de l'Église, dans les collèges, dans la Presse et dans les Églises. Les sacrements religieux furent interdits à plusieurs francs-maçons et la sépulture refusée dans le cimetière réservé aux catholiques, à un général brésilien ancien compagnon de Bolivar, en 1867 à Recife.

Comme les jésuites étaient les plus actifs ils apparurent bientôt comme le fer de lance du parti ultramontain au Brésil et suscitèrent un mouvement anticlérical très fort à Rio de Janeiro, Recife, Salvador, São Luís et São Paulo.

Les références des jeunes intellectuels étaient les écrits des positivistes et des évolutionnistes, particulièrement *La vie de Jésus* d'Ernest Renan diffusée au Brésil dans sa traduction portugaise à la fin 1864.

Le livre devint une référence pour ceux qui défendaient des positions critiques : la non existence du surnaturel, la nécessaire séparation entre vie publique et culte dans la sphère familiale et la vie privée, la place accordée à la figure de Jésus dans le contexte historique d'autres époques et d'autres religions, le refus de la nature divine de Jésus Christ.

La recherche scientifique, rationnelle des éléments historiques leur semblait préférable à l'acceptation sans discussion des dogmes imposés comme seule référence par le Vatican. Ils refusaient notamment qu'on puisse persécuter, au Brésil, les évangélistes accusés de diffuser des versions fausses de la Bible, sous prétexte que ces Bibles n'avaient pas l'imprimatur. Après 1867 de nombreux cas se produisirent à Recife et Maceió.

Dans les textes de Renan, les jeunes intellectuels anticléricaux, mais en même temps critiques par rapport aux propositions d'Auguste Comte dans le domaine religieux, trouvaient des arguments utiles.

Je rappellerai ici quelques-une des propositions exprimées dans la Préface de la 13ème édition parue en 1867.

> Les critiques relatives aux origines du christianisme ne diront leur dernier mot que quand elles seront cultivées dans un esprit purement laïc et profane, selon la méthode des hellénistes, des arabisants, des sanscritistes, gens étrangers à toute théologie, qui ne songent à édifier, ni à scandaliser, ni à défendre les dogmes, ni à les renverser. »
> […] Pour le rationaliste, les évangiles sont des textes auxquels il s'agit d'appliquer les règles communes de la critique[3].
> La science seule est pure, car la science n'a rien de pratique, elle ne touche pas les hommes. La propagande ne la regarde pas. Son devoir est de prouver, non de persuader ni de convertir[4].
> La question du surnaturel est pour nous tranchée, avec une entière certitude, par cette seule raison qu'il n'y a pas lieu de croire à une chose dont le monde n'offre aucune trace expérimentale[5].

Ces déclarations d'Ernest Renan, mais aussi les écrits du Littré, de Spencer…, inspirèrent les étudiants, journalistes et jeunes enseignants de São Paulo (Luís Gama – Ruy Barbosa…) de Rio de Janeiro et de Recife (Tobias Barreto, Sílvio Romero, Joaquim Nabuco, José Mariano…) centres des principaux débats entre laïcs anticléricaux et catholiques ultramontains.

À Recife s'était développé depuis 1862 une intense activité intellectuelle autour de la Faculté de droit. Ce que l'on appela *A Escola de Recife* n'était pas une Académie, mais plutôt un espace où se côtoyaient et parfois s'affrontaient de jeunes intellectuels qui dominaient la vie culturelle et intellectuelle brésilienne durant près de trente ans : le philosophe Tobias Barreto, les futurs dirigeants politiques Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa, le juriste Clovis Bevilacqua, les critiques et sociologues Silvio Romero, Celso Magalhães, les poètes romantiques Castro Alves, Fagundes Varela, le romancier Franklin Távora.

Tous les ouvrages venus de France ou du Portugal arrivaient à Recife un mois après leur parution. Les débats de Recife reflétaient ceux de Lisbonne et surtout ceux de Paris, dans tous les domaines. L'idée de la séparation de l'Église et de l'État, du mariage civil, de la sécularisation des cimetières, de la mise en œuvre d'un enseignement public et laïque faisait son chemin, même si les partis de gouvernement, libéral et conservateur n'en faisaient pas encore leur priorité.

---

3 Renan Ernest, *la Vie de Jésus*, préf 13e éd, coll. Folio, ed. Gallimard, Paris, 1974, p. 39.

4 *Id. ibid.* p. 56.

5 *Ibid.* p. 38.

C'est en 1873 que fut envisagée pour la première fois de façon sérieuse la séparation, au moment de « la question religieuse » qui scella le divorce entre l'Église et l'État entre 1872 et 1875.

À Rio de Janeiro, mais surtout à Recife et à Belém, les évêques, disciples intransigeants du pape Pie IX, décidèrent malgré le refus du *placet* par l'Empereur D. Pedro II, d'appliquer dans toute sa rigueur le *Syllabus* publié en 1864 contre les francs-maçons, alors que le Premier ministre, Visconde do Rio Branco était aussi grand maître du Grand-Orient.

À Recife, Dom Vital, jeune évêque formé par les ultramontains français ordonna, en décembre 1872, l'exclusion des confréries catholiques de tous les francs maçons, et interdit aux prêtres membres des loges maçonniques de célébrer le culte. Des sépultures chrétiennes furent refusées à des francs-maçons à Recife, mais aussi à Belém par l'évêque dom Antonio da Costa Macedo.

Les évêques furent arrêtés et emprisonnés le 4 janvier 1874. Ils furent lourdement condamnés à une peine de prison et travaux forcés, peine réduite bientôt à 6 ans sans travaux forcés par l'Empereur soucieux d'apaisement. À l'issue d'un changement de gouvernement, ils furent graciés et amnistiés en septembre 1875.

Rappelons que l'Empereur, qui était en phase avec les jeunes intellectuels de Recife sur cette question, était un ami de Renan à qui il avait rendu visite à Paris en 1871-1872. Pour lui la résistance des évêques constituait une triple offense contre la souveraineté nationale, contre la majesté de l'Empire et contre la dignité de l'Empereur. À Gobineau, qui s'inquiétait de la tournure des évènements il écrivit :

> Le gouvernement ne fait que maintenir l'indépendance du pouvoir temporel de ce qui relève du pouvoir spirituel.

Je n'affirmerais pas qu'Ernest Renan a dicté la démarche des intellectuels et de l'Empereur. Ce n'était pas son style, ni sa pratique. Mais ses idées ont été largement commentées. Le conseiller de l'Empereur, Nabuco de Araújo résuma bien la situation dans un discours aux sénateurs.

> Je vous dirai, messieurs, comme le disait le chef d'État français qui préside aujourd'hui aux destinées de la France : L'État doit toute protection à l'Église, l'État doit garantir la liberté et l'indépendance de l'Église. Mais l'Église doit savoir que l'État a des lois pour Elle, comme elle a des lois pour tous les citoyens, et des lois qui sont inflexibles.

Traduisant la pensée de l'Empereur, il déclare aussi que la séparation de l'Église et de l'État n'était pas souhaitable, si ces règles étaient respectées au Brésil, pays catholique pour plus de 90 % de ses habitants, pour éviter « une

révolution sociale et politique ». L'Empereur, qui avait un esprit fortement marqué par un préjugé anti-sacerdotal, selon Joaquim Nabuco, n'était pas anti-religieux.

En 1876 lors d'un nouveau voyage en Europe il fut reçu en audience privée par Pie IX. Cependant, il ne modifia en rien sa position sur le conflit avec les évêques. Il écrivit à la Comtesse du Barral, sa confidente :

> Il a essayé de converser, mais je lui en avais suffisamment dit lors de mon précédent voyage pour qu'il n'ait aucun doute sur ma façon de penser[6].

Il profita de son séjour à Rome pour fréquenter ouvertement des ecclésiastiques connus pour leur amitié avec Ernest Renan.

Cet épisode allait avoir des conséquences quelques années plus tard. L'Église lâcha complètement l'Empereur en 1889, les grands propriétaires terriens qui se considéraient victimes d'une abolition de l'Esclavage décrétée le 13 mai 1888 sans indemnisation, ne firent rien pour empêcher les militaires positivistes de le renverser le 15 novembre 1889.

Ceux-ci ne firent qu'appliquer dans le domaine des relations entre l'Église et l'État, beaucoup des principes défendus, mais non encore réalisées par D. Pedro II : séparation de l'Église et de l'État, enseignement laïc, mariage civil, état civil géré par l'État, sécularisation des cimetières.

Mais en dehors de cette question fondamentale, le sujet qui mobilisa le plus les laïcs au tournant des années 1880 fut la question de l'organisation de l'enseignement. Un premier projet fut présenté en 1879 par le gouvernement libéral de Leôncio de Carvalho. Le décret d'avril 1879 instituait l'enseignement libre (c'est-à-dire non contrôlé par les ordres religieux de l'Église catholique.)

Instruction obligatoire (art. 2) qui engageait aussi le gouvernement à fournir aux enfants pauvres les moyens de respecter les exigences légales.

Dispense pour les non catholiques des classes de religion. «Pour ce faire l'enseignement religieux devra se faire durant certains jours de la semaine et dans tous les cas avant ou après les heures destinées à l'enseignement des autres disciplines » (art. 4 ; chap. 1).

Institution de la co-éducation jusqu'à l'âge de dix ans, dans les écoles primaires (art. 4 ; chap. 3)

Création de jardins d'enfants (art. 5).

Création de petites bibliothèques et musées « dans les différents districts de la même commune» (art. 7).

---

6 J. Nabuco, *op.cit.* p. 396.
*Id. Ibid.*, p. 400.
*Id. ibid.*, p. 389.

Faculté pour le gouvernement d'engager, sous contrat, des professeurs itinérants, comme en Suède. (art. 8. Chap. 3.)

Faculté de créer ou d'aider les provinces à ouvrir des cours d'alphabétisation pour adultes (art. 8. Chap. 4).

Organisation de l'enseignement dans les écoles normales (art. 9).

Ce projet ne fut pas voté en l'état par le parlement, mais il situe bien certaines préoccupations laïques de ses auteurs[7]. Ce projet qui n'aboutit pas, servit cependant de base aux travaux d'une grande ampleur entrepris en 1882 par Ruy Barbosa, jeune député de 33 ans, libéral de Bahia. Il est indispensable de porter une attention particulière aux «*pareceres* » (rapports) rédigés par Ruy Barbosa, car ils sont à la base de la politique d'éducation mise en œuvre neuf ans plus tard par le gouvernement républicain.

Soulignons tout d'abord, que Ruy Barbosa considérait l'enseignement comme un problème politique, même s'il consacra de nombreuses pages de son rapport aux questions de pédagogie, de programmes et d'administration.

> Selon nous, la clef mystérieuse des malheurs qui nous affligent est une et une seule : l'ignorance populaire, mère de la servilité et de la misère.
> Voilà la grande menace contre l'existence constitutionnelle et libre de la Nation : voilà le formidable ennemi qui loge dans les entrailles du pays. Pour le vaincre il est indispensable que nous instaurions un grand service de défense nationale contre l'ignorance – service à la tête duquel il revient au Parlement de se placer.
> Dans cette mission, il devra imposer à la tiédeur de nos gouvernants, l'accomplissement de son devoir suprême envers la patrie[8].

Il s'agissait dans son esprit d'un projet apparemment utopique, mais qui s'inspirait des réalisations en cours en France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis, le véritable modèle pour lui, et aussi en Argentine.

Il cita d'ailleurs la célèbre phrase de Sarmiento *Es necesario educar al soberano*, et rappela les projets de Rivadavia[9], pour bien montrer que les défis qui se posaient au Brésil étaient aussi ceux des Républiques hispano-américaines, présentées par les Européens comme des pays arriérés et anarchiques, en raison de leur composition raciale et de l'absence de politique d'enseignement.

Il partageait l'analyse de Joaquim Nabuco. La question raciale était seconde par rapport aux autres questions : l'abolition de l'esclavage, l'élévation du niveau d'instruction pour tous, hommes libres et affranchis.

---

7 Lourenço Filho, Manuel Bergström, *A pedagogia de Ruy Barbosa*, 4e ed., pref. Wilson Martins, Brasília, Inep/Mec., 2001, p. 11.

8 *Id. Ibid.*, p. 11 et p. 96.

9 Ruy Barbosa, *Parecer, projeto da comissão de Instrução pública*, Rio de Janeiro, Tip. Nacional, 1883, p. 36 et *Obras completas*, vol. X, t. 1, p. 121.

Pour Ruy Barbosa, comme pour Joaquim Nabuco[10], il était nécessaire de transformer les rapports sociaux de production, donc d'abolir l'esclavage, ce qui ne produisit qu'en 1888, pour éviter que le Brésil ne demeure un pays exclusivement agricole, dépendant des cours de la bourse des matières premières de Londres, pour aspirer à devenir un pays industriel et moderne, suivant le chemin tracé par les pays européens développés et les États Unis d'Amérique du Nord.

Seule l'instruction publique, l'éducation pouvait fournir au Brésil les armes nécessaires à ce combat comme il le déclara en 1883.

> Une démocratie ne se construit qu'avec des citoyens, ou ne se crée des citoyens qu'avec des hommes, on ne se crée des hommes qu'avec l'Education.
>
> L'Éducation est la préparation pour la vie pleine et entière. La vie pleine et entière exige une éducation intégrale[11].

Ces propos éclairent bien les projets de Ruy Barbosa. Ils expliquent aussi l'échec prévisible du projet. Dans un pays qui comptait encore près d'un million d'esclaves, où l'analphabétisme touchait plus de 80 % de la population, où le vote censitaire à deux degrés ne concernait pas plus de 150 000 Brésiliens sur une population de 12 millions d'habitants au début des années 1880. Les concepts de démocratie, d'éducation pour tous, de citoyenneté furent considérés comme anachroniques, révolutionnaires ou dangereux. D'ailleurs le Parti libéral fit en sorte en 1884 que Ruy Barbosa ne soit pas reconduit comme parlementaire.

Paradoxalement, c'est auprès de l'Empereur D. Pedro II que son rapport trouva l'écho le plus favorable, comme il le raconte dans le récit d'une rencontre « historique » au Palais impérial en 1884[12].

Ruy Barbosa était alors en décalage par rapport à l'opinion des différents secteurs de la classe dirigeante sauf des quelques républicains éclairés, très minoritaires, et des positivistes disciples de Littré.

Ruy Barbosa défendait aussi des thèses jugées par ses pairs, socialement dangereuses : l'ouverture de tous les niveaux d'enseignement aux femmes, (y compris l'Université, en projet) ce qui risquait de mettre en cause la conception même du rôle de la femme dans la famille et la société patriarcales, et heurtait les certitudes machistes très répandues sur l'infériorité des femmes, y compris chez les évolutionnistes et disciples de Broca.

---

10 Joaquim Nabuco, *O abolicioismo*.

11 Ruy Barbosa, *Reforma do ensino primario*, 1883, n. O.C., vol. 10, t. 1, p. 121.

12 Ruy Barbosa, *Queda do Império*, Rio de Janeiro, éd Castilho, Rio de Janeiro, 1921.

D'autre part, il défendait dans son « *parecer* » le principe de la liberté des enseignements (opinion, pédagogie) et la supériorité de l'examen critique par rapport à tout dogmatisme.

> Le droit d'énoncer et de discuter librement toutes les opinions est inhérent à la science. L'État n'a pas compétence à définir ou parrainer des dogmes. Si c'était le cas, il ne doit pas y avoir d'établissements scientifiques ; car l'existence de ces institutions est incompatible avec celle de croyances privilégiées[13].

Cette conception de l'enseignement rappelle sous de nombreux aspects celle d'Ernest Renan, diffusée dans la presse, puis réunie en 1890 sous le titre *L'Avenir de la science*[14].

Cette liberté qu'il souhaitait pour l'enseignement ne serait réalisable à ses yeux que dans l'État laïc, avec une stricte séparation des Églises et de l'État et une liberté de conscience et des cultes.

Les propositions de Ruy Barbosa discutées de 1882 à 1886 ne donnèrent pas lieu à un vote au Parlement. Il fallut attendre l'abolition de l'esclavage (13 mai 1888) puis la chute de l'Empire, le 15 novembre 1889, pour que ces idées soient reprises par les gouvernements républicains, fédéralistes et laïques. Contrairement à ce qui est souvent affirmé l'inspiration principale des réformes revenait à Ruy Barbosa beaucoup plus qu'aux intellectuels qui revendiquaient une filiation positiviste.

Ruy Barbosa réalisa un colossal travail de documentation pour rédiger ce rapport. La Fundação Casa de Ruy Barbosa à Rio de Janeiro, conserve la mémoire de cette œuvre. Plus de 600 ouvrages, essentiellement écrits entre 1870 et 1881[15], en France, en Grande Bretagne, en Allemagne, aux États Unis d'Amérique et de nombreux autres pays, furent analysés avec soin, par Ruy Barbosa qui n'avait que 33 ans en 1882.

Sur le plan philosophique et historique son inspiration lui venait des lectures de Kant, Fichter, Spencer, Comte, Renan, Condorcet.

Sur le plan pédagogique, il fut influencé principalement par l'éducateur nord-américain Norman Allyson Calkins[16] dont il traduit l'ouvrage principal, *Primary objects lessons*, (1870), sous le titre *Lições de coisas*, en 1881 (publié en 1886), par le pédagogue suisse Johann Pestalozzi, et aussi par les français Paul Bert et Ferdinand Buisson[17] très fréquemment cités dans le rapport sur l'enseignement primaire écrit en 1882.

---

13 Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*, vol IV, São Paulo, ed Cultrix, 1979, p. 130.

14 Ernest Renan, *L'Avenir de la science* (1890), Paris, Flammarion, 1995.

15 Manuel Bergström Lourenço Filho, *op. cit.*, p. 103.

16 Norman Allyson Calkins, *Primary objects lessons*, 1870.

17 Ruy Barbosa, *Lições de coisas*, Rio de Janeiro, Imp nacional, 1886.

Il s'agissait d'un véritable traité d'éducation comparée, une « somme » qui allait servir de base de réflexion lors de l'instauration de la République en 1889, mais aussi au groupe *Escola Nova*, à la fin des années 1920 et durant le gouvernement de Getúlio Vargas. Le rapport de Ruy Barbosa sur l'enseignement primaire, la place des sciences, de l'art, des techniques, l'enseignement professionnel, l'enseignement pour les adultes, a conservé durant le vingtième siècle sa pertinence et son actualité.

Un autre courant de pensée se développa de façon décisive durant la période que nous venons d'évoquer : le Positivisme. Les positivistes affichaient très clairement leurs positions politiques abolitionnistes républicaines, libérales. Mais ils concevaient l'exercice du pouvoir politique dans le cadre d'une démocratie autoritaire, que certains considéraient comme une dictature éclairée. Cela s'explique par le discrédit de la classe politique brésilienne et surtout par le fait que l'idéologie positiviste inspirée par Auguste Comte et Littré s'était surtout développée dans l'Armée après 1870. L'ordre était considéré comme une condition indispensable pour le progrès.

La question sociale et raciale fut au centre des préoccupations des positivistes : l'incorporation du prolétariat dans la société moderne n'était pas fondée, comme le voulait Marx, sur la lutte des classes, mais sur la *dedicação dos fortes pelos fracos e a veneração dos fracos pelos fortes.*

Reprenant les revendications qui avaient prévalu à l'époque de la promulgation de la *Lei do Ventre Livre* de 1871, Miguel Lemos et Teixeira Mendes, demandaient en avril 1888, un mois avant l'abolition complète de l'esclavage :

> Era preciso que os ex-senhores garantissem a posse de um domicílio suficiente para amparar uma família, que dessem aos seus antigos escravos um salário que permitisse manter um lar, que lhes assegurasse uma cultura dos sentimentos altruísticos, que se lhes desse ensino necessário à profissão que desejavam seguir[18].

L'utopie résidait, selon nous, dans le fait que les positivistes imaginaient les grands propriétaires suffisamment altruistes pour financer l'émancipation et l'éducation des esclaves. D'ailleurs, l'histoire prouve que les maîtres, frustrés de n'avoir pas été indemnisés après l'abolition, ruinés parfois en raison de la désertion des anciens esclaves, ne firent rien de ce que souhaitaient les positivistes. L'instauration de la République à la suite du coup d'état du Maréchal Deodoro soutenu par les officiers positivistes, provoqua une révolution chez les intellectuels et les hommes politiques beaucoup plus que dans le pays.

---

18 João Cruz Costa, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, éd. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1956, p 236.

La « sécularisation de l'État » fut une préoccupation constante de Ruy Barbosa, lorsque le gouvernement provisoire lui confia des responsabilités. Le texte fondamental, l'instrument de la transformation « révolutionnaire » fut le décret n° 119-A du 7 janvier 1890.

Les six premiers articles de ce décret établissent une stricte séparation des Églises et de l'État, abolissent le *Padroado* reconnaissent la liberté des cultes sans intervention des pouvoirs publics.

Les autres mesures prises : le mariage civil, la sécularisation des cimetières- creusèrent le fossé entre l'État et l'Église catholique. Une lettre pastorale signée par l'ensemble des évêques fut publiée le 19 mars 1890 dénonçant les mesures de séparation :

> Au nom de l'ordre social, au nom de la paix publique, au nom de la concorde entre les citoyens, au nom des droits de la conscience, nous, catholiques rejetons la séparation de l'Église de l'État. Nous exigeons l'union entre les deux pouvoirs[19].

L'affrontement direct ne dura que quelques mois, les cléricaux ne souhaitaient pas être assimilés systématiquement aux monarchistes les plus virulents. À partir de 1892 la stratégie adoptée par l'Église catholique fut la reconquête graduelle des positions perdues, sans remettre cependant en cause la pleine citoyenneté des Brésiliens, protestants en majorité, qui avaient immigré d'Allemagne vers le Brésil du Sud.

C'est dans le domaine de l'Éducation, de l'enseignement que le conflit se déplaça, après que le positiviste brésilien Benjamin Constant eût pris la responsabilité du Ministère nouvellement créé. Pour la première fois, l'éducation apparut comme une priorité pour un gouvernement, au Brésil, au moins au niveau du discours. Sur le plan pratique ce fut une autre affaire.

Ce *Ministério da Instrução, Correios e Telégrafos* fut confié à Benjamin Constant, autorité morale du positivisme au sein de l'Armée et très respecté par les républicains en général. Beaucoup d'idées avancées par Ruy Barbosa furent reprises par Benjamin Constant. Deux changements importants apparurent : la place consacrée à l'enseignement des sciences exactes et la réforme de l'enseignement de l'histoire.

Dans le souci de créer une mémoire et une culture nationales, l'organisation de l'enseignement se fit autour de la figure des grands hommes. Cette « Histoire » officielle qui faisait entrer au panthéon des héros comme Tiradentes (*Inconfidência Mineira*) laissait peu de place aux « vaincus ». Le *Quilombo dos Palmares*, symbole du refus de l'esclavage (tout le XVII^e^ siècle) par

---

19 WilsonMartin, *op. cit.*, vol. IV, p. 353.

exemple n'avait pas la place qu'il aurait dû avoir, compte tenu de sa signification dans la lutte contre l'esclavage ; son leader Zumbi fut ignoré.

L'enseignement, d'une certaine façon, faisait l'impasse sur ce qui pouvait fâcher. Toute référence à ce qui apparaissait comme manifestation de la barbarie était laissée de côté, au profit de la valorisation de ce qu'aujourd'hui on appelle culture des pays civilisés d'Europe.

L'utopie d'un système d'enseignement universel, pour transformer chaque habitant, Brésilien de « souche » libre ou affranchi, Noir, Blanc, Métisse, Amérindien, immigrant européen en citoyen conscient, acteur responsable et reconnu, ne peut se réaliser, en particulier en ce qui concerne les droits fondamentaux reconnus à un citoyen à part entière, comme le droit de vote.

> Ainsi, par exemple, à la fin de l'Empire, le nombre d'électeurs ne dépassait pas 150 000 pour une population de 14 millions d'habitants. En 1894 pour l'élection présidentielle (Prudente de Morais) il y avait 328 000 électeurs pour une population de 15 millions d'habitants. Les progrès furent très lents et limités.

En 1930 pour l'élection présidentielle (Julio Prestes) avant le coup d'état de Getúlio Vargas, il y avait 1 841 000 électeurs pour une population de 33 millions d'habitants.

À la fin de l'Empire les électeurs représentaient 1 % de la population, et à la fin de la Première République, 5.5 %. Éducation et citoyenneté étaient intimement liées puisque les analphabètes étaient interdits de vote.

Il est évident que la proportion d'anciens esclaves devenus pleinement citoyens par l'instruction publique, comme le souhaitaient les positivistes fut très faible. Ce fut un échec retentissant. Les hommes politiques libéraux comme Tobias Barreto, qui avait dénoncé les maux liés à l'ignorance du peuple, dès 1877[20] n'avaient aucune chance de convaincre ; et son ami Ruy Barbosa lui même fut battu aux élections présidentielles de 1910, contrôlées par les propriétaires terriens et la bourgeoisie urbaine, de São Paulo, Minas Gerais et Rio de Janeiro.

Il avait été l'un des principaux rédacteurs de la Constitution de 1891, mais n'avait pu faire adopter le principe d'un pouvoir central capable de contrecarrer les excès du fédéralisme. Or, l'éducation était l'un des secteurs placés sous la responsabilité des États. Ils consacraient à l'enseignement un budget ridicule, sauf l'État de São Paulo et dans une moindre mesure Rio de

---

20 Tobias Barreto, "Discurso em Mangas da Camisa", *in* Lauro de Oliveira Lima, *Estórias da Educação no Brasil, de Pombal a Passarinho*, 3e ed, R.J. éd Brasília/Rio, 1978, p. 68.

Janeiro, la capitale fédérale. Il existait dans les États, des collèges privés confessionnels ou non, pour les enfants de l'oligarchie.

Le principe de la séparation de l'Église et de l'État n'avait été que mollement respecté et progressivement les ordres religieux suppléaient les carences de l'État pour le bénéfice des classes dirigeantes où les Noirs et les Mulâtres étaient en nombre très restreint.

Entre les principes édictés par la Constitution de 1891, enseignement gratuit pour tous et la réalité, le fossé était énorme. L'élitisme existait, mais pour renforcer la permanence, le renforcement ou la préservation du pouvoir d'une classe sociale : celle des grands propriétaires alliés à la bourgeoisie des villes.

La mobilité sociale qui devait être une conséquence de l'instruction publique n'exista pas pour les noirs et les mulâtres issus de l'esclavage. Ceux qui profitèrent de cette mobilité sociale furent les enfants d'immigrés qui avaient eu, en raison de l'urbanisation naissante dans les États du Sud et à São Paulo, la possibilité d'accéder à une formation secondaire et dans certains cas supérieure pour devenir *bacharéis* ou *doutores*.

L'absence de véritable volonté politique de démocratiser l'enseignement eut de nombreux effets pervers. Inégaux devant le droit à l'éducation, les fils d'esclaves avaient les mêmes devoirs au regard d'une loi qu'ils n'avaient en rien contribué à créer. L'éducation des masses d'origine africaine ou afro brésilienne aurait pu contribuer à conjurer la fatalité du déclin et de la régression annoncée par les théoriciens racistes Gobineau, Vacher de Lapouge, Gustave Le Bon, Théodule Ribot et leurs émules brésiliens comme Oliveira Vianna (qui nuança ses propos dans les années 30). Raimundo Nina Rodrigues dans *As raças humanas e a Responsabilidade penal no Brasil* (1894) défend la thèse selon laquelle à chaque phase de l'évolution sociale d'un peuple *corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o grau du seu desenvolvimento intelectual e moral.,*

L'égalité de tous, quelle que soit leur origine raciale selon le code pénal de 1890 était selon Nina Rodrigues d'une profonde injustice : *os negros e índios, de todo irresponsáveis, em estado selvagem, tém direitos incontestáveis a uma responsabilidade atenuada* ». *« A adoção de um código único para toda a República foi um erro grave*[21].

J'ai pris cet exemple car il illustre les ambiguïtés, le cynisme de la Constitution brésilienne de 1890-1891. *« Le rapport du fort au faible »* selon les positivistes fut rapidement oublié. Il y eut des intellectuels pour le regretter. Le grand critique et polémiste naturaliste-évolutionniste Sílvio Romero dressant un bilan de la situation sociale au début du siècle écrivit :

21 Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Bahia, 1894.

> A escravidão foi abolida e com ela a realeza ; mas com as nossas loucuras políticas todas feitas pelas admiráveis classes dirigentes, não cuidamos de educar a população no trabalho remunerador e autônomo, não cuidamos de preparar o operariado livre nacional, nem a colonização da terra pela indústria magna : a cultura.

Par contre Oliveira Vianna, avec un grand cynisme qui ne prenait pas en compte l'absence d'éducation des masses déclarait que les « couches plébéiennes » étaient exclues du processus de civilisation du Brésil (où excellaient les Aryens et Germains au sud) en raison du mélange généralisé des sangs inférieurs, qui les rendait incapables de cultiver un sentiment de dignité personnelle et le respect de l'autorité et la hiérarchie.

Pour lui il n'existait de véritable civilisation que lorsque la race blanche prédominait.

L'ignorance, l'abrutissement, l'alcoolisme, dans lesquelles la population noire était maintenue favorisait son extinction plus rapide, ce qui accélérait par là même le blanchiment de la population et la purification ethnique.

On voit bien à cela que la question de l'Education est intrinsèquement liée à la conception de la Nation. Paradoxalement même, l'idéologie dominante au Brésil et qui sera consacrée à l'époque de Getúlio Vargas, notamment par l'œuvre de Gilberto Freire, est celle de la « miscégénation » et le concept de démocratie raciale.

Or, précisément, ce que nous venons de voir, trop rapidement sans doute, c'est que la condition principale du fonctionnement de la démocratie raciale et de la mobilité sociale repose sur une éducation universelle, indépendamment de l'origine sociale et raciale des individus. Benjamin Constant, les positivistes et Ruy Barbosa avaient défendu cette idée, Manuel Bonfim a repris et développé cette conception de l'éducation liée au développement humain pour la modernisation du pays[22]. Un siècle plus tard, force est de constater qu'il reste beaucoup à faire dans ce domaine au Brésil.

***Jean-Yves MÉRIAN***
***Université de Rennes II***

22 Manuel Bonfim, *O Brasil Nação. Realidade da soberania brasileira* (1928), 2e ed., Rio de Janeiro, ed. Topbooks, 1996.

# *Independencia, República y Laicidad: el debate en torno a la Constitución cubana de 1901*

*Hasta el momento, en todos los libros de historia de la Iglesia en Cuba […] llego a la conclusión de que este dato copiado y vuelto a copiar, no responde a la verdad histórica*[1].

GENERALMENTE, el tema de los nexos Iglesia-Estado en Cuba ha sido evocado de pasada en el marco de recuerdos, a menudo personales, de testigos y actores de la historia cubana en el período de la naciente República, pero rara vez ha sido objeto de un estudio detenido por parte de los historiadores. Se entiende que el tema parezca secundario y de relativa poca importancia frente al que, de modo apremiante, domina el instante histórico: el margen de soberanía frente al *coloso del Norte*. Esto se concibe fácilmente al ser aquella época que siguió a la Guerra de Liberación (1895-1898) un momento fecundo en debates en los que las angustias condujeron pronto a encarar cuál sería la naturaleza del joven Estado, su futuro margen de autonomía y maniobra frente a los intereses divergentes de las fuerzas políticas y sociales que componían la joven República y frente a los de la superpotencia septentrional que acechaba desde los tiempos de Jefferson[2].

Sin embargo, si la independencia cubana llama la atención por ser tardía, la diferencia de casi un siglo con las independencias continentales la condujo justamente a plantearse problemas, ya no tanto en torno a los modos

1 Suárez Polcari (2003), 239.

2 "Confieso cándidamente haber siempre mirado a Cuba como la adición más interesante que jamás pueda hacerse a nuestro sistema de estados. El control de esa isla, con la península de Florida, nos aseguraría el golfo de México así como sobre las regiones y los istmos que la lindan, completando perfectamente nuestra comodidad política", Jefferson a Monroe, el 23 de Octubre de 1823.

de representación, república o monarquía, y/o cuál sería el tipo de presidencialismo más adecuado a los intereses de la nación, sino a abordar, desde un principio, el tema de las relaciones Iglesia–Estado. El Concordato colombiano, la Reforma de Juárez y las Leyes de Desamortización de Mendizábal habían surtido su efecto. Así, el Congreso Constitucional Cubano elaboró la primera Constitución de la joven República a los dos años de conseguir la Isla su independencia frente a España. Cuba fue la primera república americana en inscribir la separación de la Iglesia y del Estado desde un principio, no sin que eso diera lugar a debate, ni sin que esto tuviera sus repercusiones y sus razones.

Para entender todo eso, nos proponemos interesarnos por la situación de la iglesia católica en Cuba a finales del siglo XIX, por la relación de los independentistas cubanos con el problema religioso y los antecedentes constitucionales cubanos, tras lo cual se estudiará la relación entre la Iglesia y el Estado bajo la ocupación estadounidense, todo ello finalmente con vistas a entender el debate constitucional de 1900 que dará nacimiento a la Constitución de 1901.

## I. La situación de la iglesia católica en Cuba a finales del siglo XIX

### *a) El caso anterior de las independencias sudamericanas*

Elegido el 2 de Febrero de 1831, el papa Gregorio XVI fue quien reconoció las independencias sudamericanas. Consciente de que el poder español jamás se restablecería, la alta jerarquía eclesiástica pedía al pontífice que estableciese relaciones normales con las Américas. Así, la Bula *Sollicitudo Ecclesiasum* de Agosto de 1831, en la que Gregorio XVI declaraba su voluntad de ejercer libremente su derecho y sus funciones espirituales, se refería en realidad a la situación propia a Portugal, pero ésta, por numerosas semejanzas, podía extenderse al problema americano en su conjunto[3]. El Vaticano llevó a cabo paulatinamente su estrategia de reconquista espiritual. En un primer tiempo, Roma dio a entender claramente que el tratar los asuntos eclesiásticos con gobiernos temporales, no significaba por consiguiente un reconocimiento político de éstos, sino únicamente un reconocimiento de la existencia de estos gobiernos y de su capacidad a tratar los asuntos eclesiásticos. Así, el Vaticano hizo pública su intención de reconocer los gobiernos de facto, en cuanto aparecieran los indicios de su estabilidad[4]. Esto acarreó por parte de Madrid un inmediato temor a que fuera el anuncio de un próximo reconocimiento de las independencias americanas.

En 1833, la muerte del muy intransigente -en particular acerca de este tema- Fernando III, permitió desbloquear un sinfín de situaciones. Ya dos

3 Mecham, (1934), 103.

4 *Idem*, p. 104.

años antes, en 1831, Gregorio XVI había propuesto varios apellidos para unos arzobispados vacantes en México, Chile, Argentina y Colombia. Si bien se negó a reconocer el derecho de presentación a los gobiernos nacidos de las independencias, sí aceptó proposiciones por parte de estos:

> In an encyclical to the bishops of America Gregory XVI expressly ordered them to refuse to recognize patronage, and in the oaths of obedience demanded of the bishops, the same denial was implied[5].

Hasta el día de hoy el Papado jamás reconoció que el patronato fuera un derecho inherente a la soberanía. Al reconocer Gregorio XVI la independencia de Nueva Granada el 26 de Noviembre de 1835 quedaba despejado el camino que llevaría a una conclusión del problema americano, sin tomar ya en cuenta las susceptibilidades españolas[6].

En su alocución *Numquam fore* del 15 de Diciembre de 1856, Pío IX negó enérgicamente que existiera un "patronato nacional" como un derecho heredado de los reyes de España. En cuanto al *Syllabus* (1864) condenó el derecho secular de presentación como un "error"[7]. De hecho, el Vaticano intentaba apoderarse de las riendas, reconquistar el espacio perdido a lo largo del siglo XIX frente al triunfo de la ideología republicana. Gregorio XVI trocó un reconocimiento de las independencias sudamericanas por de un abandono del patronato.

Al cortar sus relaciones políticas con España, Cuba daba también por finalizada la vieja unión entre el orden civil y eclesiástico. Al seguir, tras la Independencia, siendo mayoritaria la religión católica este corte era difícil de entender, pero de hecho, la iglesia católica de la Cuba española era realmente una institución española: todos los obispos así como la inmensa mayoría de los sacerdotes habían sido designados por Madrid[8].

---

5 En una encíclica dirigida a los obispos de América, Gregorio XVI les ordenó expresamente que se negasen a reconocer el Patronato, y en los juramentos de obediencia pedidos a los obispos estaba sobrentendida esta negación. *Idem*, p. 105.

6 Mecham (1934), 105.

7 Gómez Zamora, (1897), 245-246.

8 Caso omiso de monseñor Santiago José de Echevarría (1769-1787), obispo residencial nacido en Santiago de Cuba, pero fue en una época en la que aún no había surgido la clara conciencia de la independencia de Cuba respecto a España: Suárez Polcari (2003), 148.
Mecham (1934), 354, refleja lo difícil que es entender este problema para los estadounidenses a quien intenta explicarlo.

### *b) El papel de la muy oficial iglesia católica en Cuba.*

> 1810–1899, en menos de un siglo hemos perdido 13 828 617 km² o sea 27 veces la superficie actual de España[9].
>
> El amor a nuestra querida y nobilísima España, no puede menos de hacernos sentir que su gloriosa y bendita bandera deje de ondear en esta tierra por ella evangelizada[10].

A lo largo de las diversas rebeliones, Cuba experimentó 15 años seguidos de guerras, generalmente los sacerdotes españoles se adhirieron al partido español. Desde un principio, el clero en la Isla puso a la iglesia católica en contra de la Revolución Cubana calificando a los patriotas de "herejes y contrarios a la fe cristiana", y sus "ejércitos del diablo y enemigos de la religión", de "facinerosos"[11]. Sin embargo, los mambises eran profundamente creyentes, el propio Máximo Gómez, a pesar de sus orígenes dominicanos, salió al combate con la medalla de la Virgen del Cobre que su madre le entregó.

La unión del sable y del hisopo fue una realidad incuestionable. Sin embargo, curas a favor de la Independencia, los hubo, a menudo como enlaces del ejército mambí, y algunos incluso fueron de *armas tomar*, condenados por las autoridades militares españolas sin que la sotana levantara la menor piedad. A pesar de que su jerarquía fuera adscrita a la defensa de los intereses coloniales y militaristas de la monarquía peninsular, los curas rebeldes siempre encontraron protección y benevolencia en el seno de su jerarquía[12]. En los 405 años de presencia española en la isla caribeña, todos los obispos de Santiago y La Habana fueron españoles de nacimiento y de sentimiento. El Patronato Regio permitía escoger sacerdotes de incuestionable fidelidad al régimen monárquico, cuanto más si se recuerda que los obispos de la última etapa colonial recibieron, entre otros títulos, el de *senadores del Reino*: "Religión y política

---

9 Mauricio, *La Gran traición con prólogo por Iberius*, Barcelona: Miguel Borras, 1899, 111 p.

10 Manuel Santander y Frutos, obispo de La Habana, *Carta Pastoral* del 24 de octubre de 1898.

11 Respectivamente Castillo Téllez (2003), p. 47 y Suárez Polcari (2003), 181 y 203.

12 Suárez Polcari (2003), 147ss y 206: ver el caso del padre Guillermo Arocha, condenado a muerte por Weyler por sus actividades de espionaje, alcanzó a ser representante de la Asamblea Constituyente de 1900. Del mismo modo los obispos concedieron la absolución por la infracción cometida al disparar armas de fuego y participar directamente en acciones bélicas contra tropas mambisas. Parece que a pesar de ser totalmente adscrita a la causa monárquica, la Iglesia defendió su autonomía frente al Ejército. Ya en la insurrección de 1868 el padre Desiderio Mesnier de Cisneros, entonces joven seminarista, anduvo con otros en los campamentos del general independentista Silverio del Prado hasta ser devuelto a su familia. Durante la Guerra de 1895 fue correo del general Calixto García: Suárez Polcari (2003) 211. Ver también Maza Miquel (1990).

se entremezclaron y la ideología se confundió con la Fe". Curiosamente, si existía una falta de personal eclesiástico en las áreas rurales, se debía al Patronato que era contrario a un aumento de los sacerdotes. Había parroquias de 25.000 o más personas atendidas por un sacerdote que sólo alcanzaba a bautizar, casar y enterrar. El descuido del clero en su misión de instruir a la población era total[13].

Por otra parte, ante los ojos del pueblo, el regalismo español había colocado a la Iglesia en el papel de departamento gubernamental, y a los sacerdotes en el de funcionarios del odiado gobierno español[14]. Es interesante recalcar en el análisis que monseñor Ramón Suárez Polcari nos proporciona sobre las razones del odio:

> La carencia de un número suficiente de un clero autóctono para atender una población necesitada de instrucción religiosa y un tanto distante de la Iglesia (sacramentos, práctica dominical y piedad), hacía más llamativa la presencia de un número tan alto de clero secular y religioso de origen español. [...] No todos los curas españoles eran «*españolísimos*», los había muy cercanos culturalmente a los cubanos aunque siempre saliera a flote su procedencia[15].

En la última etapa colonial, el compromiso contraído por el obispo de La Habana, Manuel Santander y Frutos, fiel a la metrópoli, le llevó a adoptar posturas extremas y contradictorias que afectaron su condición de pastor. En su reciente compilación de datos sacados de los archivos eclesiásticos cubanos, monseñor Suárez Polcari da a conocer una impresionante colección de documentos que muestran la participación ideológica y el absoluto compromiso político de la iglesia católica a favor del mantenimiento de los intereses monárquicos peninsulares. Si al almirante Cervera se le respondió que tenía que mantener su posición por ser "hijo de los defensores de Gerona y Zaragoza", la Iglesia acababa su *Carta circular del 2 de mayo* (fecha símbolo) *dirigida al Ejército* con un rimbombante "Es la Virgen del Pilar, de Montserrat, de Covadonga, de Begoña, de Regla y del Cobre. Bajo todos esos títulos se ha mostrado nuestra protectora […] y termina bendiciéndolos a todos"[16]. El *justo* triunfo para España, era incuestionable porque "Dios está con nosotros. La Madre de Dios es también nuestra madre. Nos ayudó en Lepanto, y en tantas otras partes, también nos ayudará ahora"[17]. Cuanto más que se señalaba que "el que desobedece a la Autoridad, desobedece a Dios".

---

13 Suárez Polcari (2003), 198.

14 Suárez Polcari (2003), respectivamente 148 y 198.

15 Suárez Polcari (2003), 332-333.

16 Suárez Polcari (2003), 154.

17 *Idem*, Carta del 2 de Mayo.
Suárez Polcari (2003), 203, recuerda cómo el obispo llamó a la Guerra Santa contra el mambí.

La irrupción de Estados Unidos en la contienda, a partir de su anuncio oficial por el gobierno colonial el 21 de Abril de 1898, no cambió de un ápice tal postura sino que la reforzaría tanto más cuanto que se trataba de un país protestante en su mayoría. El bombardeo de Santiago por la marina estadounidense que asediaba la ciudad oriental condujo al arzobispo de Cuba a hacer público su temor a las represalias populares contra todo lo que fuera español:

> No puedo aún decir cómo quedará esto, depende del giro que tomen los acontecimientos, y del estado último en que quede la isla. Preveo muy serias dificultades, y así como imposibilidad de vivir. No dejo también de temer venganzas personales; un Prelado difícilmente se libra de enemigos. Mi mismo carácter de español puede perjudicar en los intereses religiosos, como el porvenir, que los odios y prevenciones contra cuanto a España recuerda, se acentúan cada día más. Felizmente dominan las fuerzas americanas y se imponen. Aunque no puedan evitar todos los desmanes. Si los insurrectos hubiesen entrado o entrasen en son de conquista, habría habido más y mayores desgracias[18].

Para la jerarquía eclesiástica, Estados Unidos aparece ya entonces como el garante del orden.

Al otro obispo, el de La Habana, su propia jerarquía lo juzgó sin remisión:

> detesta a los cubanos y estos le devuelven ese odio centuplicado. No solamente los masones, los incrédulos, la gente mala, pero incluso los buenos católicos le son hostiles. Los mismos españoles, las órdenes religiosas, el clero, los pobres y los ricos gimen de ver su diócesis gobernada por un Vicario-General tan tiránico como avaro y rodeado de familiares que lo único que buscan es enriquecerse[19].

No obstante, el papel de la Iglesia católica no se limitó a discursos y arengas a las tropas españolas, también ofreció los templos rurales para que se usasen como cuarteles o fortines, reunió dinero para la Armada, y envió a Roma informes terribles sobre la condición y la actuación de los insurrectos, que más tarde el Vaticano le reprocharía por haberle inducido en error y no informado de modo objetivo[20]. La Iglesia aparecía más como un títere de la política colonial de Madrid que como un informador de Roma.

Pero pronto, con resignación y humildad evangélica, la Iglesia aceptó la derrota, era parte de los "inescrutables designios" del Señor "que funda los

---

18 Carta del Arzobispo de Santiago Saenz de Urturi al Cardenal Rampolla: Suárez Polcari (2003), 177.

19 Suárez Polcari (2003), 199. Informe del 29 de Septiembre de 1899, del delegado apostólico Placide L. Chapelle a su jerarquía vaticana en la que le acusa de haber echado por tierra cuanto logró acerca del gobierno interventor.

20 Suárez Polcari (2003), 204.

reinos y los transfiere (Dan. 2, 21) según su voluntad siempre adorable". El obispo se consideraba entre los hombres de fe, "acostumbrados a adorar los designios de la Divina Providencia" y parafraseando el texto de Job, refiriéndose a Cuba, afirmó solemnemente: "El Señor nos la dio, el Señor ha permitido que nos la arrebaten; sea su nombre bendito"[21].

Pronto, más que la iglesia católica española afincada en Cuba, a pesar de la labor esforzada de algunos, fue la activa e inédita diplomacia del Vaticano quien hizo verdaderos milagros para salvar la situación y emprender relaciones inmejorables con la nueva potencia dominante y dominadora en la Isla. Tanto cuanto más que al Vaticano le interesaba en sumo grado recuperar los privilegios del Patronato, autonomía que ya no era aceptable para una institución dedicada a acabar con la pérdida de influencia que sufría desde el auge del republicanismo.

El discurso católico cambiará del mismo modo, ya no se trataba de una guerra contra lo español, por lo tanto contra la religión, sino de una guerra a favor de la independencia; una serie de manifestaciones religiosas, exaltación de la Virgen del Cobre, entierro digno (Honras fúnebres al general Antonio Maceo en diciembre de 1898), misas solemnes a los héroes independentistas caídos en combate, e invitación a que los nuevos gobernadores de Cuba ocupen los puestos reservados a las autoridades coloniales en estas manifestaciones religiosas, participando de este modo en la creación de una iglesia de índole nacional sino nacionalista. En paralelo se fomenta una activa política de *cubanización* de la iglesia católica, numerosos sacerdotes españoles vuelven a la metrópoli, los obispos son reemplazados[22].

### *c) Los cubanos frente al catolicismo*

La Iglesia católica quedó identificada con el régimen colonial. Hasta tal punto que esto llevó al historiador cubano Herrego Estuch a afirmar: "En Cuba la religión y la ignorancia habían marchado siempre unidas, y la iglesia, con su conducta, se había apartado del pueblo contribuyendo a que muchos abandonaran sus creencias"[23].

Reveladoras son las anécdotas de la época. Los propios católicos peninsulares, imperialistas convencidos, mostraron hasta qué punto el concepto militar y el religioso iban unidos:

> Viniendo de oír Misa unos Campesinos cubanos, les salieron al encuentro algunos de los que pasaban por patriotas, y les dijeron:
>
> "Vais a Misa, luego sois españoles, traidores a la causa cubana"

21 Según Suárez Polcari (2003), 181.

22 Suárez Polcari (2003), 207.

23 Leopoldo Herrego Estuch, *Juan Gualberto Gómez, un gran Inconforme*, La Habana, 1954, p. 158-160.

> de suerte que para ser separatista, uno tenía que dejar de ser católico. ¡Vean los ciegos! ¡Oigan los sordos! Para ser enemigo de España, hay que dejar de ser católico.
> Pues bien; ahora hay empeño en que los españoles dejemos de ser católicos, como los americanos y filipinos[24].

Es verdad que el propio José Martí, mostrose poco convencido por el comportamiento de la iglesia católica. Bajo el tema literario en el que tanto exceló, el Apóstol afirmó, al hablar de Leopoldo Alas *Clarín*, que "Su novela *La Regenta* sí es buena [...] y deberían distribuirla gratis los gobiernos en los pueblos católicos"[25]. Acaso quepa recordar que *La Regenta*, retrato del mundo clerical provinciano de 1884, monumento de ironía y sarcasmo, provocó en 1891 las furibundas y apocalípticas censuras del padre agustino Francisco Blanco García, crítico literario oficial de la jerarquía católica peninsular.

Ya en materia política se había hecho famoso Martí durante su exilio mexicano al censurar el silencio de la prensa frente a los dirigentes católicos que amparaban bandidos en Michoacán[26]. No sólo Martí reprochaba al catolicismo el celibato de los sacerdotes al que tachaba de "necesariamente inmoral"[27], sino que atacó a la autoridad eclesiástica:

> lo degradante en el catolicismo es el abuso que hacen de su autoridad los jerarcas de la Iglesia, y la confusión en que mezclan a sabiendas los consejos maliciosos de sus intereses y los mandatos sencillos de la fe[28].

Incluso para Martí no cabía duda de que el catolicismo era una lacra que había dejado la monarquía española en América[29]. Cita el caso de Guatemala, "que batalla en forma de república contra la constitución pastoral que dejó España, y mantuvo el clero, por quien España perdura en América…"[30].

Martí no sólo pensaba que la iglesia católica participaba demasiado del gobierno en América, como superviviente del pasado colonial, sino que además:

> Las autoridades se buscan y se ayudan: los de alma de amo se juntan: la iglesia, que bebe málaga y se echa sobrinos, mantiene a los volterianos redomados que en público fungen de carmelitas y dominicos, para que con el consejo a las almas les ayude el clero, en premio del respeto y la paga de la oligarquía agradecida, a poder y mandar

---

24 Mauricio, *La Gran traición con prólogo por Iberius*, Barcelona: Miguel Borras, 1899, p. 106.

25 Martí, *OC*, 20-135, recordado por Cepeda, (1991), p. 156.

26 Martí, *OC*, 6-220.

27 Cepeda (1991), 137.

28 Martí, *OC*, 11-139.

29 Cepeda (1991), 136.

30 Martí, *OC*, 7-182.

sobre las clases inferiores, ¡que ya serán iguales y felices en la claridad del cielo! Con estas desvergüenzas se ha estado gobernando a la América. Es necesario cambiar"[31].

Su tiempo había pasado, y necesariamente la espiritualidad del hombre emprendería nuevos derroteros:

> El catolicismo fue una razón social. Aniquilada aquella sociedad, creada otra sociedad nueva, la razón social ha de ser distinta, el catolicismo ha de morir. Ha vivido ya demasiado, ha tenido la osadía de vivir más que Matusalén. Hay, sin embargo, entre ellos alguna diferencia. Matusalén tenía un alma, un alma que le ha sobrevivido, un alma inmortal. Y al catolicismo no le queda siquiera este consuelo… el catolicismo muere, como murió la mitología, como murió el paganismo, como muere lo que un genio humano crea, o halla, y la razón de otro genio destruye, o reemplaza[32].

Más tarde añadirá: "El catolicismo ha muerto a manos del catolicismo"[33]. El Apóstol abogó a favor de una total separación de la Iglesia y del Estado, negando el derecho a que los representantes públicos hicieran alarde de sus creencias:

> la ley no asiste a los actos religiosos, porque la ley es el Estado; el Estado no puede tener principios religiosos, porque no puede imponerse a la conciencia de sus miembros, y el funcionario que lo representa, que es el Estado en cuanto es su funcionario, como el Estado ha de ser indiferente, como él no puede expresar determinada tendencia religiosa; porque no cabe la atención especial a una en aquél que tiene el deber de atender de igual manera a todas[34].

También cabe recordar que tanto Julio Sanguily como Juan Gualberto Gómez eran miembros de la logia masónica *Caballeros de la Luz* de Matanzas[35]. Y sabido es que las logias masónicas actuaron con sigilo suficiente para preparar la insurrección de la Guerra de los Diez Años (1868-1878).

---

31 Martí, *OC*, 8-257.

32 Martí, *OC*, 21-28, 29.

33 Martí, *OC*, 6-313.

34 Martí, *OC*, 6-297.
Ver también su Carta al director de la *Nación*, publicada en Buenos Aires el 21 de octubre de 1883, fechada de Nueva York, 1º de septiembre de 1883, en la que da cuenta de la Convención de Librespensadores celebrada en Rochester (NY), que concluye por un sonoro "Y nosotros agregamos que, besando en la frente a Cristo muerto en la cruz por la redención de todos, ¡Hagan de sus maderos instrumentos del trabajo humano!"
En ésta, Martí recuerda el pensamiento de los padres de la Independencia estadounidense (Washington, Jefferson, Tomas Payne) y el de Robert Ingersoll, "Voltaire de América", citando varias frases de estos, respectivamente: "El gobierno de los Estados Unidos no está, en ningún sentido, fundado en la religión cristiana", "He jurado eterna hostilidad a toda forma de esclavitud mental, y a toda forma de opresión sobre la mente humana", "Tierra mía es el mundo, y el bien mi religión", "Rebeldía a credos religiosos es libertad, y toda religión esclavitud". *In* Martí, *OC*, 9-455 a 466; en particular p. 465.

35 Castillo Téllez (2003), 27.

## *d) El papel de la iglesia protestante.*

Cabe ahora interesarse por el papel desempeñado por la iglesia protestante. Ya en la época de la primera guerra de independencia, la Guerra de los Diez Años, los protestantes fueron vigilados aún más que los católicos independentistas. Hasta el punto que el 10 de Octubre de 1868 la doctrina protestante fue prohibida en la isla, sus seguidores perseguidos, sus miembros calificados de "agentes de los enemigos de España" en Cuba[36].

Cierto es que los protestantes eran *peligrosos*. El 31 de Agosto de 1835 un oficio sobre asuntos interiores revelaba que los Metodistas eran activistas subversivos. Militaban a favor de la igualdad entre los hombres, en particular en contra de la esclavitud; repartían Biblias en español entre gente de color[37]. Y hasta imágenes que se inspiraban e ilustraban en particular el versículo 16 del Capítulo 21 del *Éxodo*: "Asimismo el que robare una persona, y la vendiere, o se hallare en sus manos, morirá"[38]. Dicho de otro modo, la verdadera ley de Dios condenaba a muerte al esclavista. Pronto las autoridades coloniales españolas consideraron la asociación metodista como subversiva por pregonar "la igualdad entre los hombres y la independencia, así como por sus criterios en contra de la discriminación"[39]. Las ideas preconizadas por los Metodistas que abogaban a favor de la independencia y de la igualdad entre razas, se convirtieron pronto en una preocupación constante del capitán general Miguel Tacón, aunque parece que exageró su peligrosidad[40].

Durante la Guerra de los Diez Años, los revolucionarios cubanos lucharon a favor de la libertad religiosa; derecho que Carlos Manuel Céspedes proclamó en el Manifiesto de la Junta revolucionaria de la Isla de Cuba:

> Nadie ignora que España gobierna la isla de Cuba con un brazo de hierro ensangrentado; no sólo no deja seguridad en sus propiedades, arrogándose la facultad de imponerla tributos y contribuciones a su antojo, sino que *teniéndola privada de toda libertad política, civil, religiosa*, sus desgraciados hijos se ven expulsados de su suelo a remotos climas o ejecutados sin forma de proceso[41].

---

36 Castillo Téllez, (2003), 5.

37 Tacón (1963), 177.

38 *La Santa Biblia*, Madrid: Depósito central de la Sociedad bíblica, calle de Preciados, 46, 1877, p. 108.

39 Castillo Téllez (2003), 7.

40 *Idem*, 7, y Tacón (1963).

41 Hortensia Pichardo Viñals, *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana : Ed Pueblo y Educación, 1973, t. I, p. 358. Subrayamos.

Pronto, muchos pastores protestantes de Estados Unidos manifestaron su apoyo a la independencia de Cuba[42], poniendo sus iglesias y misiones a disposición de los emigrados revolucionarios:

> Esta actitud, a su vez, influyó para que gran número de cubanos se convirtieran al protestantismo en el contexto de la lucha redentora y juntos todos los patriotas, sin miramientos ni distinciones de credos o concepciones filosóficas, lucharan con el objetivo común de alcanzar la independencia[43].

Pronto los Metodistas facilitaron y alentaron la recaudación de fondos a través de bazares de caridad[44], llegando a recoger útiles quirúrgicos y medicinas para los combatientes de la manigua. Incluso se dio el caso muy ecuménico de ver concurrir a los actos públicos organizados por la emigración, sacerdotes católicos, pastores protestantes e incluso algún que otro rabino hebraico[45].

Finalmente, el movimiento de solidaridad de los miembros de la iglesia protestante de Estados Unidos con el pueblo cubano, en las guerras independentistas de finales del siglo XIX, se fue gestando durante la Guerra de los Diez años con las primeras oleadas de emigrados revolucionarios. Esta tendencia se fortaleció más aún después del Pacto de Zanjón (10 de febrero de 1878), cuando un gran número de patriotas tuvo que abandonar la Isla para refugiarse en otros países de América Latina y en Estados Unidos. De modo dialéctico, muchos cubanos independentistas, como por continuación natural, se hicieron protestantes, otros por haberlos excomulgado la iglesia católica. A su vez, al identificarse con la lucha independentista, la mayoría de los protestantes cubanos se vieron obligados a emigrar hacia Estados Unidos. El pueblo de esta nación vecina, que en su mayoría profesaba la doctrina protestante, los acogió y les brindó todo tipo de ayuda. Esto, unido a la necesidad de los patriotas cubanos de obtener el sustento y de continuar la lucha por la independencia de la patria, fue creando las condiciones propias para que muchos de ellos asimilaran la doctrina protestante[46].

Cabe finalmente recordar el infatigable papel propagandístico desempeñado por los pastores protestantes. Entre ellos figura la personalidad particular de Henry Ward Beecher, tan incansable amigo de la Independencia cubana que

---

42 Entre los numerosos reverendos que se manifestaron a favor de la causa cubana conviene recordar a las personalidades de Clemente A. Moya, cubano de la misión Metodista Hispano Americana de Brooklyn, Manuel Deulofeu, ministro de la religión Metodista, los reverendos doctor Alberto Jesús Díaz y Navarro, Henry Ward Beecher, T. W. Lewis, J. E. Rankin, Cortland Meyer y Russell H. Conwell.
En sus anexos Castillo Téllez (2003) reproduce varios discursos, cartas y resoluciones de estas personalidades.

43 Castillo Téllez (2003), 9.

44 *Idem*, p. 17.

45 *Idem*, p. 20.

46 *Idem*, p. 43.

fue citado numerosas veces en la muy prolífica obra de Martí[47] quien lo pintó como "el orador religioso de más renombre de los Estados Unidos, y uno de los más típicos representantes del carácter y genio norteamericano"[48]. A principios de 1870, Ward Beecher fundó el periódico *The Christian Union* que pronto se convirtió en "un poderoso expositor de los progresos del cristianismo práctico y de la influencia de éste en los asuntos civiles y políticos de la época, temas en los cuales abordaba la cuestión de Cuba y se manifestaba en favor de su soberanía"[49].

La aparición de la potencia estadounidense en la contienda hispano cubana reforzó en la alta jerarquía católica la legitimidad de la lucha, ya que ahora se enfrentaba a una nación mayoritariamente protestante. El temor se confirmó. Apenas empezó la ocupación, surgieron las iglesias protestantes. La salida de los sacerdotes católicos proporcionó un terreno de fácil evangelización a los protestantes. El pastor bautista J. R. O'Halloran estableció el primer templo protestante en Santiago utilizando una simple casa. En noviembre de 1898, el Gobierno Civil autorizó al reverendo H. B. Someillán a iniciar los cultos de la Iglesia Metodista[50].

El crecimiento del protestantismo fue repentino. Para Marzo de 1901, la comisión creada por la iglesia católica para investigar la propaganda protestante descubrió atónita la existencia en Santiago de 35 colegios sumando un total de 2.036 alumnos y 8.500 afiliados repartidos en 18 templos de diversas obediencias protestantes[51] que funcionaban en la ciudad, sede arzobispal desde 1514. La distribución gratis de Biblias y folletos aparecía como siendo el arma propagandística suprema. Para los católicos se imponía acrecentar la labor de reconquista evangélica.

Finalmente, no olvidemos que el primer presidente de la República de Cuba, que por cierto había adquirido la nacionalidad estadounidense, Tomás Estrada Palma era cuáquero (*quaker*). Conversión adoptada en los largos años del exilio estadounidense[52].

---

47 Aparece Henry Ward Beecher en 1: 27; 9: 99, 100, 106, 113, 216; 10: 95, 239, 251; 11: 201; 12: 157, 303, 417, 418; 13: 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 220, 352, 372; 20: 132, 477; 21: 221, 267, 270; 23: 95. prueba del interés que el Apóstol tuvo por éste. *In* José Martí, *Obras completas*, La Habana: Editorial Nacional, 1963-1993.

48 José Martí, *Obras completas*, La Habana: Ed. Nacional de Cuba, 1965, t. 23, p. 95.

49 Castillo Téllez (2003), 47-48.

50 Suárez Polcari (2003), 208.

51 La comisión fue creada en febrero de 1901. Suárez Polcari (2003), 228 - 229.

52 Entiéndase que el adoptar otra nacionalidad era entonces también una manera de poder viajar para seguir los quehaceres de la Revolución.
Nombrado por J. Martí seguramente por la calidad de sus relaciones en EEUU, pronto mostró ser partidario de la anexión. Los historiadores en su conjunto son unánimes en señalar que su corta presidencia fue finalmente sinónimo de corrupción y estancamiento.

## II. El debate constitucional anterior a la Independencia

### *a) Pobreza de los antecedentes cubanos relativos a la naturaleza de la relación Estado-Iglesia*

En 1869, las fuerzas revolucionarias cubanas elaboraron la primera carta fundamental de Cuba, conocida bajo el nombre de Constitución de Guáimaro[53]. Ésta, si bien, por su artículo 22, garantizaba las libertades individuales, entre las cuales aparecía la libertad religiosa, no llegó a tratar del asunto de la separación de la Iglesia y del Estado. Asunto que sin embargo los progresistas cubanos ya conocían a través del ejemplo mexicano. La breve de Baraguá (1878), con sus sólo cinco artículos, tampoco alcanzó a dedicarle atención al tema.

La tercera Constitución cubana, la de Jimaguayú, adoptada el 13 de Septiembre de 1895, al iniciarse la gesta libertadora, tampoco consiguió plasmar esta separación. Dos años más tarde, el 29 de Octubre de 1897, la cuarta Constitución, la de La Yaya (Camagüey), se enfrentaba con este asunto al establecer, en su artículo 6° que tanto los cubanos como los extranjeros serían protegidos en sus opiniones religiosas y en el ejercicio de sus respectivas creencias siempre que éstas no fueran contrarias a la moral pública[54]: "Los cubanos y extranjeros serán amparados en sus opiniones religiosas y en el ejercicio de sus respectivos cultos, mientras éstos no se opongan a la moral pública". Y afirmaba incluso en su artículo 8° que "la enseñanza es libre en todo el territorio de la República".

Estas constituciones mambisas presentaban los rasgos particulares de unas elaboraciones intelectuales que combinaban el liberalismo decimonónico con el espíritu de lucha anticolonial y la realidad de una tierra de emigración. Pero al finalizar el siglo, el asunto de la separación de la Iglesia y del Estado era ya un tema de la época. Como prueba de ello, basta recordar que durante la Conferencia de París, España intentó presionar a Estados Unidos para que mantuvieran la situación existente en Cuba respecto a la iglesia católica, proponiendo que se incluyera en el Tratado de Paz un artículo que rezara:

> La religión católica, apostólica y romana, sus instituciones y ministros continuarán disfrutando en todos los territorios sujetos al tratado la libertad y derechos que

---

Los textos de estas Constituciones, con un buen aparato crítico, se pueden obtener en www.uniondejuristasdecuba.cu/constituciones/pages/Consti/consti2.htm
También en Hortensia Pichardo Viñals, *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana: Ed. Pueblo y Educación, 1973, t. I.

54 Ver también María Virtudes Morán, *Church & State in Cuba*, tesis inédita de la licenciatura en Filosofía y Letras, University of Columbia, 1950 p. 44-45 ; citada por Foner, p. 551.
Aunque permanece inédita, esta tesis parece ser una fuente de conocimiento insuperable ya que se refieren a ella numerosos historiadores.

> gozan en la actualidad. Los miembros de esta iglesia, cualquiera que sea su nacionalidad, continuarán disfrutando de la misma libertad en el ejercicio de sus creencias[55].

Clara alusión con vistas a facilitar el futuro del clero peninsular y sus privilegios, alusión también a la comunidad española que quedaba asentada en la Isla.

No obstante, los representantes de Washington rechazaron esta propuesta afirmando que los Estados Unidos se negaban a que se estableciera distinciones fundamentadas en el aspecto religioso. De modo que propusieron lo que quedaría incorporado al artículo 10 del Tratado de París: "Los habitantes de los territorios cuya soberanía España renuncia o cede, tendrán asegurado el libre ejercicio de su religión"[56]. Pero no se decía nada en particular sobre sus ministros...

Por su parte, el entonces interventor estadounidense en Cuba, el general Leonard Wood instauró desde Santiago de Cuba la Constitución de 1898[57], vigente desde la evacuación de las tropas españolas, el 20 de Octubre de 1898 hasta el 31 de Diciembre de aquel año. Llama la atención su segundo orden que reza de la siguiente forma:

> Todos los hombres tienen el derecho natural e irrevocable de adorar a Dios Todopoderoso de acuerdo con los dictados de su propia conciencia. Ninguna persona podrá ser ofendida, molestada o impedida en el ejercicio de sus creencias religiosas, si a su vez no perturbare a otros en su culto religioso; todas las iglesias cristianas serán protegidas y ninguna oprimida; y ninguna persona por motivo de sus opiniones religiosas podrá ser excluida de ningún cargo de honor, confianza o utilidad.

Opinión última que recuerda la Constitución estadounidense[58].

---

55 *A Treaty of Peace Between the United States & Spain*, Protocolo N° 20, conferencia del 6 de Diciembre de 1898. Citado por Foner (1972), 551.

56 Pichardo (1973), 544; El tratado de Paz de París quedó firmado el 10 de diciembre de 1898.

57 También llamada "Constitución de Wood" o "provisional de Santiago de Cuba".

58 La única alusión a la religión en la Constitución histórica de 1786 de Estados Unidos se refiere a la prohibición de un *examen* –que por las preguntas podría establecer diferencias según la confesión- para conseguir un empleo político: "... but not religious Test shall ever be requiered as a Qualification to any Office or public Trust under the United States" (Art. VI.). Esta disposición, conforme a la filosofía de las Luces, se inspira de hecho del *Virginia Statute on Religious Liberty* de 1785.
La 1[era] enmienda a la Constitución estadounidense de 1788, del 15 de diciembre de 1791, el *Bill of Rights* (Declaración de Derechos) que constituye el conjunto de las 10 primeras enmiendas a la Constitución y sirve de base a la jurisprudencia estadounidense, proclama: "El Congreso no realizará ninguna ley que contemple la institucionalización de una religión, o prohiba el libre ejercicio de ésta" (Congress shall make no law respecting an establishement of religion, prohibiting the free exercise thereof). Sin embargo conviene recordar que la separación de la Iglesia y del Estado concierne el gobierno central pero no los estados ya que algunos, tras 1791, conservarán religiones "establecidas". En cuanto a la financiación de la enseñanza por parte del gobierno central habrá que esperar el fallo de la Corte suprema de 1947 (Everson *vs.* Board of Education).

### *b) El ambiente político preliminar: la formación de la Asamblea constituyente*

La discusión constitucional se emprendió en el marco de las discrepancias vividas por los partidos políticos acerca del futuro de la Isla[59]. En particular en lo referente a la naturaleza de las relaciones entre Cuba y Estados Unidos, en un momento histórico en el que las mentes estaban cautivadas, entre anexionismo y autonomía, por la Enmienda Teller[60] que establecía que "el pueblo de la isla de Cuba es y de derecho debe ser libre e independiente" y que Estados Unidos no tenía "deseo ni intención de ejercer soberanía, jurisdicción o dominio sobre la dicha isla, excepto para su pacificación", y las afirmaciones, no siempre públicas, del secretario estadounidense de Defensa, Elihu Root que abogaba a favor de su mayor control por la poderosa república del Norte.

El primer anuncio del debate constitucional cubano lo realizaron los administradores de Washington, ya que fue William Bryan quien, en agosto de 1900, en un discurso de aceptación de la candidatura presidencial de McKinley, además de vanagloriarse de "las realizaciones de los Estados Unidos en Cuba desde que tomaron posesión el 1° de enero de 1899", anunció que una Convención Constitucional se reuniría "para redactar una Constitución sobre la que descansará un Gobierno independiente para la isla. Éste, constituye un gran paso en el cumplimiento de nuestra sagrada garantía al pueblo de Cuba"[61].

El nacimiento de la república cubana dependió en gran medida de la preparación de las elecciones estadounidenses. El espacio de libertad que obtuvo Cuba lo debió a la cautela con la que los políticos yankis se expresaron

---

59 Jorge Ibarra, *Cuba: 1898-1921. Partidos políticos y clases sociales*, (1992).

60 La Resolución conjunta del Congreso de los Estados Unidos, *Joint Resolution*, del 19 de abril de 1898, afirmaba también el deber de EEUU de exigir la libertad de Cuba a la Corona española así como facultar al presidente de la Unión a usar las fuerzas navales y terrestres para dar cumplimiento a la resolución; negaba cualquier propósito por parte de Washington de ejercer jurisdicción o soberanía en Cuba más allá del tiempo necesario para la pacificación del territorio y la entrega del poder a un gobierno estable.
Ya para aquel entonces, en febrero de 1899, en Remedios (Las Villas), se celebró la entrevista entre el general Máximo Gómez y el representante personal del presidente de Estados Unidos McKinley, Robert P. Porter, acerca del desarme y desmobilización del Ejercito Libertador. Porter, industrial y amigo personal de McKinley fue enviado a la Isla inmediatamente después de la rendición de Santiago de Cuba en calidad de "enviado especial" del presidente. Estudió el comercio cubano, la moneda, las empresas bancarias y los aranceles y publicó su *Report on the Comercial & Industrial Conditions of the Island of Cuba* en el que subrayaba la importancia de la isla para el comercio y las inversiones estadounidenses, y por consiguiente la necesaria anexión de Cuba.
Sin embargo, la administración McKinley evitó asociarse a la campaña anexionista probablemente por el deseo de no desilusionar a los dirigentes del movimiento independentista filipino. Parece que Aguinaldo estaba convencido de que el compromiso de Estados Unidos de conceder a Cuba su independencia suponía la seguridad de que para Filipinas se seguiría la misma política. Al apoyar abiertamente la anexión de Cuba se habría avisado a los filipinos de lo que les esperaba antes de que la Administración considerase conveniente hacerlo. Foner (1972), 514.

61 *Tribune*, Nueva York, 10 de septiembre de 1900, citado por Foner (1972), p. 542.

frente a su electorado[62]. El asunto cubano se convirtió en tema electoral de Estados Unidos, hasta el punto que Salvador Cisneros Betancourt habló de un "intento de usurpación" de la independencia cubana que se había convertido en "un factor en las elecciones presidenciales"[63]. Alegó que la Convención no debía reunirse en vísperas de las elecciones presidenciales de Estados Unidos ya que el retraso de la reunión era causado por un plan deliberado para impedir que surgiera cualquier oposición en la Convención a este "intento de usurpación". Cisneros llegó entonces a pedir que se diese término a la ocupación militar estadounidense nacida a raíz de la *misteriosa* explosión del *Maine* el 15 de febrero de 1898.

Del mismo modo, durante la estancia del secretario de Estado Elihu Root en Cuba en el verano de 1900, al entrevistarse con el patriota Juan Gualberto Gómez, éste le pidió que diera fin a la ocupación antes de que se reuniera la Convención constitucional. El secretario estadounidense contestó que Washington estaba impaciente por finalizar esta estancia en la Isla pero que "Esto depende de la conducta de la Convención"[64].

Sin embargo, el gobernador militar Leonard Wood insistió ante el presidente McKinley para que la ocupación cesara antes de que la Convención emprendiera sus consultas y trabajos; afirmaba que la petición de Cisneros Betancourt era personal, y, en realidad, la mayoría de los representantes cubanos deseaban prolongar ésta con el propósito de asegurar el orden en la Isla, aunque no se atrevían a hacer pública tal voluntad. Sin embargo, reconocía que el ligar la Constitución al tema de las futuras relaciones cubano-americanas era considerado como una coacción y daba ocasión a los antinorteamericanos a ampliar su auditorio.

A partir del 13 de Agosto de 1900, Wood emprendió una gira por la Isla con el propósito de apoyar la elección de "los mejores" como delegados de la Convención, entiéndase, como él mismo lo significó claramente, que se refería a candidatos cuya actitud se mantuviera favorable a Estados Unidos[65], de manera más prosaica, llamaba a los cubanos a no elegir "a los perturbadores y descontentos". La idea se justificaba "para evitar que Cuba se convirtiera en un segundo Haití"[66] y para facilitar la aprobación de la Constitución cubana

---

62 Por primera vez en la historia de EEUU una nación extranjera, Cuba, era objeto mayor del debate electoral nacional, entonces encabezado por el demócrata William J. Bryan y el republicano William McKinley. La segunda oportunidad será 60 años más tarde en los comicios electorales del otoño de 1959 entre Nixon y Kennedy…

63 Albert G. Robinson está de acuerdo con esta interpretación, señalando que la fecha elegida para que se reuniera la Convención estaba "fijada con el fin de excluir la cuestión cubana de la campaña presidencial norteamericana de 1900". *Cuba and the Intervention,* p. 209, citado por Foner (1972), 544.

64 Leopoldo Herrego Estuch, *Juan Gualberto Gómez. Un gran inconforme,* (1954), 153-154.

65 Foner (1972), 246.

66 Acaso sólo haya que ver en el temor haitiano un recuerdo de las innumerables rebeliones que alzaron el país desde que T. Louverture, el espartaco negro, emprendió la lucha que llevaría a la independencia, aunque, al no

por Washington, bajo el concepto según el cual una Constitución debe establecer un gobierno estable[67].

De hecho, a través de su representante, Estados Unidos destacó a los elementos conservadores más representativos, agrupados en el seno del partido Unión Democrática. Sin embargo, el fracaso fue rotundo, UD quedaba marcado por su oposición a la Independencia y su valorización de la política de entendimientos favorables a la anexión, lo que llevó a que el pueblo cubano lo considerara como un títere de Estados Unidos. Así resultó que el Partido Nacional, cuyo programa político se fundamentaba en la repetición *sine fine* de la independencia inmediata, envió el mayor número de delegados a la Convención. Entre ellos, figuraban generales del Ejército Libertador, juristas y universitarios cuya obra destacada al servicio de la causa independentista gozaba de la debida fama pública[68].

La formación de la Asamblea Constitucional planteó varios problemas[69]. La reducción de la representatividad cubana fue criticada por Cisneros Betancourt quien afirmó que

> Treinta y un delegados para toda la isla de Cuba no es suficiente en ningún modo para organizar una Convención Constituyente que represente auténticamente los diversos intereses y opiniones del pueblo cubano y, por tanto, existe un peligro inminente, que ya se evidencia, de que ese mismo Gobierno militar ejerza presiones externas sobre tan reducido número"[70].

Es de recordar que si *The State* del 28 de Diciembre de 1900 había hablado de "la República cubana Limitada", como si se tratara de una simple sucursal comercial, otros periódicos estadounidenses calificaron de *Jacobinos* a

---

conseguir alterar la estructura socio-económica, el problema de la repartición de la tierra, dejó una situación que llevó a cantidad de insurrecciones –el movimiento piquettista (1844), el de los *cacos* (1867)- que tendrán incidencias hasta principios del siglo XX. Entre 1865 y 1879, la inestabilidad política crónica se apoderó de la primera república independiente de América meridional. Numerosas guerras civiles se sucedieron, culminando en 1883 con un terrible conflicto que duró casi un año. Éste no fue una sencilla revuelta de negros sino una gran insurección del partido liberal (aristocratista y nepotista, de oligarcas sectaristas pero con veleidades de reforma que a lo más promoviese el cambio *desde arriba*, con caudillo mulato) contra la llegada al poder del partido nacional (cuyo cabecilla negro pretendía reagrupar a la masa oprimida pero que oscilaba entre conservadurismo y socialismo).
Sólo las numerosas celebraciones del centenario de la Independencia en 1904 trajeron algo de sosiego con cantidad de actos "[qui] maintiennent une atmosphère de vibrant nationalisme au rappel de la beauté singulière de la révolution nationale d'indépendance d'un pays qui se considère comme le porte-drapeau de la race noire dans un monde blanc impérialiste", Manigat (1973), 52 y 146-149.

67 Foner (1972), 545.

68 Resultan elegidas, entre otras, personalidades como Gonzalo de Quesada, el general Emilio Núñez, Salvador Cisneros Betancourt, el general Julio Sanguily, Alfredo Zayas Alfonso, José M. Gómez, Juan Gualberto Gómez, Manuel Sanguily y Domingo Méndez Capote.

69 Pichardo (1973), 70-71: "Disposiciones sobre convocatoria y organización de la Convención constituyente de Cuba – Orden n° 301", Habana, 25 de Junio de 1900, firma J. B. Hickey.

70 Cisneros Betancourt, *Llamamiento al pueblo norteamericano en nombre de Cuba*.
"Sociológicamente", esta asamblea se componía de 18 civiles, 10 generales y 3 coroneles.

destacadas personalidades, combatientes independentistas de las primeras horas, como Manuel Sanguily, Salvador Cisneros Betancourt y Juan Gualberto Gómez, cuyos papeles serán preponderantes a la hora de discutir el tema de la separación de la Iglesia y del Estado en el marco de la Constitución.

En cuanto al gobernador Wood llegará a escribir al secretario Root que estaba al mismo tiempo "desilusionado" y "satisfecho" con la composición de la Convención. Había esperado que "eligieran a los mejores", pero, aunque algunos de éstos habían resultado elegidos, también lo habían sido "algunos de los peores agitadores y bribones políticos de Cuba. Calculo que tenemos diez hombres de primera clase, unos quince de cualidades dudosas y unos de los seis peores bellacos y farsantes de Cuba". Sin embargo, no se sentía excesivamente pesimista, puesto que había hombres de "ciencia y experiencia", para "que garanticen la estabilidad del Gobierno elegido, los Estados Unidos no se retirarán de Cuba"[71].

Washington no sólo temía que Cuba se convirtiera en una República de negros, sino que ésta fuera de extremistas. Mientras tanto, Estados Unidos procuraba conseguir un gobierno estable. Por su parte, la Iglesia católica denunciaba la existencia de sociedades secretas de contenido religioso sincrético que capitaneaban a la masa popular formada de blancos y de negros, temiendo que la institución católica se convirtiera en el blanco de sus venganzas, situación que recordaba el caso del vodú en Haití. El obispo de La Habana, Santander y Frutos, temía por su vida: "Los trabajadores, blancos y mulatos pobres, los negros en su mayoría recién salidos de la esclavitud, vivían en estado de ignorancia doctrinal y de verdadera inmoralidad de costumbres"[72] llegó a confesar.

La población cubana constaba en aquel entonces de algo más de millón y medio de habitantes[73] de los cuales un buen tercio se componía de negros o mulatos; sin embargo, la tasa de analfabetismo se elevaba a 66 %, lo que llevó a Elihu Root a afirmar:

> If sixty-six per cent of the people were to continue illiterate, the permanence of free constitutional government could hardly be expected, and a definite ascertainment of the facts emphasizes the urgent necessity for popular education[74].

---

71 Foner (1972), 545.

72 Suárez Policari (2003), 197-198. Se desconoce cuáles fueron las fuentes informativas de las que dispuso la Iglesia.

73 Pichardo (1973), t. II, 58-62. Exactamente 1.572.797, el 16 de octubre de 1899; pero de 1.631.687 en 1887.

74 Chapman, (1969), 104. Es indudable que la labor realizada a favor de la educación por el gobierno interventor yanki fue una realidad incuestionable. Aunque cabría estudiar sus motivaciones profundas y reales.
Para todo el período de la intervención, Chapman, p. 120, ofrece las siguientes cifras: del presupuesto de 55 M de dolares: 1 M. para agricultura, industria y comercio, 11 M. para educación y 9 M. para sanidad.

Pero la ley electoral impuesta por el gobierno militar estadounidense fue implacable, a la asamblea constitucional la eligieron los varones mayores de 21 años, alfabetizados y propietarios de bienes por un valor de 250 pesos oro… Sólo un arreglo *in extremis* permitió que los miembros del Ejército Libertador participaran en aquello por lo cual habían luchado hasta la muerte[75]. Evidentemente, cuatro siglos de poderío colonial no fueron favorables a una acumulación de riquezas por parte de los negros, ni alentó particularmente la educación entre quienes salieron de la esclavitud hacía apenas una generación.

Por el contrario, los delegados que habían luchado con el pueblo mambí, con la vanguardia independentista, sabían que negar el derecho a la representación de la masa constituiría la mayor traición frente al poderío de la oligarquía rica y educada de los propietarios. Finalmente, mientras los conservadores encabezados por Gonzalo de Quesada se mostraban partidarios de un sufragio restringido sobre la base de la propiedad y de la educación, los radicales ganarían la partida con la inclusión del Sufragio universal en la venidera Constitución.

Así es cómo la primera expresión democrática cubana quedó mellada por el hecho de que sólo el 30 % del electorado había ejercido su derecho: si Wood lo explicaba por un supuesto miedo que tenían los cubanos "por dar otro salto en el vacío" ya que desconfiaban de sus representantes, Cisneros atribuía esta escasa participación a la desconfianza que cundía entre el pueblo mambí a raíz de la inclusión de la cláusula sobre las relaciones futuras con Estados Unidos como parte de la Constitución, hecho que sin embargo varios corresponsales estadounidenses habían notificado[76].

Cierto es que un sinfín de elementos justificaba la adopción de posiciones alarmistas. Uno de ellos fue la declaración del senador por Indiana, Albert J. Beveridge, uno de los más destacados portavoces del imperialismo, según el cual la Enmienda Teller "se adoptó en un momento impulsivo, pero de generosidad equivocada [...] y no se cumplirá"[77].

### *c) El ambiente político en vísperas de la reunión de la Convención Comisión Constituyente Cubana*

En este ambiente de desconfianza y numerosas proclamas de entendimiento mutuo entre ambos países, el 5 de Noviembre de 1900, en el Teatro Irijoa de La Habana, que con motivo de la importante reunión que amparaba, fue aquel

---

75 Conste que, al contrario, la Constitución de La Yaya (1897) rezaba en su artículo 10°: "El derecho electoral se regulará por le Gobierno sobre la base del sufragio universal".

76 Foner (1972), 546.

77 Beveridge hizo esta afirmación en un discurso pronunciado el 25 de septiembre 1900 en el Marquette Club de Chicago. Sus palabras fueron: "La resolución aprobada precipitadamente por el Congreso en un momento de excitación fue un error que los años, la proximidad, el comercio común, los mutuos intereses y contingencias similares habrán de corregir" (Copia del discurso en Archivo de William McKinley, Biblioteca del Congreso). *Herald* de Nueva York del 26 de septiembre de 1900 publicaba la declaración en sus titulares: "Beveridge afirma que Cuba debe ser nuestra. Califica la promesa de error. La anexión es natural" *in* Foner (1972), 546.

mismo día simbólicamente rebautizado con el nombre de Martí, se celebró la primera sesión de la Convención Constitucional Cubana. Wood en su discurso introductorio de bienvenida[78] definió la tarea de los congresistas y les enmarcó el propósito de tal asamblea: "formular y adoptar una Constitución para Cuba y una vez hecho esto, estipular cuáles deben ser [...] las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos"[79], asegurando que el gobierno de Estados Unidos "indudablemente actuará, por su parte, de modo que se consiga un acuerdo final entre el pueblo y ambos países para el desenvolvimiento de sus intereses comunes"[80].

Tras lo cual, al contrario de lo que algunos temían, Wood abandonó el recinto, y no intentó imponer un modelo de Constitución como, sin embargo, lo había sugerido durante el verano de 1900:

> paying much more attention on the matter of relations with the US, the Convention went to work to prepare a Constitution for Cuba, being left to its own devices by General Wood, who made no attempt to intervene in its deliberation. While no serious differences developed as to the main features of the document there were a number of disputes over what seem to have been comparatively unimportant items[81].

Cierto es que nadie dudaba de cuál sería el futuro de las relaciones entre Estados Unidos y Cuba ni de que, involuntariamente o de modo muy consciente, algo traspasaría en la Constitución.

El discurso de Wood provocó ecos en la prensa estadounidense[82], en particular la republicana cuyo tono triunfalista no pasó inadvertido. Llegaron a oídos del patriota negro Juan Gualberto Gómez, representante del Partido Liberal por la provincia oriental. En su afán de denunciar cualquier elemento que amenazara la Independencia cubana, Gómez llegó a considerar que la concesión proclamada en el discurso de Wood no garantizaba suficientemente

---

78 Alocución del gobernador militar de Cuba leída en la apertura de la sesión inaugural de la Convención Constituyente, el día 5 de noviembre de 1900: J. G. Gómez, *Por Cuba libre*, (1974), 466. También en Pichardo (1973), 72-73.
Wood pidió permiso a Root para anunciar que la Asamblea podría considerar los dos temas por separado, sin embargo Root no contestó esta petición antes de conocer el apellido de los delegados.

79 Orden civil n° 445 *in* Foner (1972), 547. Wood llegó con las instrucciones de Root que por ende permitía a la Convención Constitucional considerar por separado el tema de la Constitución y el de las relaciones cubano-americanas. Ver también en Pichardo (1973), 104-108: "Informe de Elihu Root, secretario de la Guerra a Leonard Wood, Gobernador militar de Cuba, antecedente de la Enmineda Platt", Washington, 9 de Febrero de 1901.

80 Foner (1972), 547.

81 Chapman (1969), 133.

82 Foner (1972), 550, recuerda que la prensa obrera antimperialista, tal como el *Daily People* de Nueva York del 7 y 10 de noviembre de 1900, aconsejó a los delegados hacer las maletas y volverse a casa y ahorarse así «las molestias y gastos de una Convención llamada *'Constitucional'*». Ya que trabajaría en vano y sólo obtendría "una falsa república independiente" y "la clase capitalista de Estados Unidos no tiene la intención de correr ningún riesgo. No jugará con sus intereses en Cuba [...] sólo permitirá que los cubanos establezcan un Gobierno libre atado con cuerda".

la soberanía de la Isla. Sanguily consideró que al contrario, ambas cuestiones habían de tratarse conjuntamente para acabar de una vez con las amenazas. Reversando la frase de Wood, Gómez afirmó que "Nuestra Constitución no debe depender de las relaciones con los Estados Unidos", y sólo una vez establecida ésta, se podía pasar al examen de la otra. Sólo se aseguraría ésta señalando amable, pero firmemente, a Estados Unidos que la cuestión de las relaciones entre ambos países convenía discutirla después de que se hubiera formado la República cubana. Sin embargo, la Convención Cubana rechazó por 22 votos contra 4 tal propuesta; y el volver a presentarla repetidamente no le brindó mayor éxito ya que la mayoría de los delegados temía que tal postura pusiera innecesariamente a Estados Unidos en contra de la Convención, llegándose al extremo de que se suspendiesen los trabajos[83]. Tales temores ilustran el ambiente de miedo por no decir de crisis que circundaba tal reunión[84].

Llama justamente la atención el modo de trabajar de la Convención Constitucional. Sus reuniones se realizaron en el seno de comités en pocas sesiones plenarias. Sin embargo, algunas cuestiones fueron debatidas con gran energía. Todos los testigos y actores[85] de la gestación de esta primera Constitución de la República coinciden en recordar que la sesión que abordó el problema de la Separación de la Iglesia y del Estado fue sin lugar a duda la más acalorada de todas, dejando ver claramente las diversas preocupaciones y opiniones que guiaban a los hombres que aún dos años antes se agrupaban en un mismo rechazo unánime del estado colonial mantenido bajo "la bandera gualda y roja de la Monarquía Católica española"[86].

## III. El debate Iglesia – Estado durante la intervención estadounidense

### *a) Las relaciones entre la Iglesia y el gobierno interventor*

Cabe primero señalar un aspecto poco conocido de la intervención de la Iglesia a raíz de la derrota española. Un documento fechado del 3 de Septiembre de 1898 plasma la posición de la Iglesia, fue enviado al Cardenal Secretario de Estado de León XIII y a la Comisión de Paz reunida en París. Constaba de tres partes que eran los puntos que Santander, el obispo de La Habana, quería defender para el futuro de la Iglesia católica en Cuba: la existencia de la Iglesia en el nuevo orden de cosas; las propiedades de ésta, los bienes inmuebles y derechos reales que poseía (Capellanías); los bienes y derechos reales que hasta ahora había percibido el Estado español por virtud de pactos

---

83 Juan Gualberto Gómez, *Por Cuba libre* (1974), 106-111.

84 Foner (1972), 550.

85 Roig de Leuchsenring (1954) y *Historia de la Nación Cubana* Tomo VII.

86 Emilio Roig de Leuchsenring, *Los Estados Unidos contra Cuba libre*, (1982), p. 21.

entre las autoridades eclesiásticas y civiles, pero que la Iglesia seguía considerando como suyos (frutos de las leyes de desamortización). Santander afirmaba que la comisión debía exigir al gobierno estadounidense que se concediera a la iglesia católica, no privilegios sino la libertad necesaria para que existiera y se propagase. Es decir, que se respetaran los templos abiertos al culto, las casas parroquiales anexas, el Palacio Episcopal, el Seminario y las casas y Colegios de los religiosos de ambos sexos.

Al finalizar el documento, el obispo especificaba:

> Se respetará el culto católico y sus ministros, concediéndoles toda la libertad que para el ejercicio de su religión permiten las leyes americanas. En conformidad con lo anterior se permitirá a los eclesiásticos usar el traje talar y no serán molestados por esa causa.
>
> Se reconoce la competencia del Tribunal Eclesiástico para conocer de las causas puramente espirituales, beneficiales y cuando se trate acerca de la validez o nulidad del matrimonio católico.
>
> Igualmente se respetará la autoridad del Obispo en las disposiciones que diese respecto a sus sacerdotes o de las Iglesias, sin que tengan derecho a intervenir los tribunales civiles en las causas exclusivamente canónicas. Se reconocerá igualmente el Patronato, que por fundación particular ejerce el Obispo"

en toda una serie de colegios, hospitales y asilos[87].

Finalmente el documento pedía el respeto de los cementerios que administraba y la devolución de determinadas propiedades de órdenes religiosas incautadas en tiempos de la exclaustración, entre los cuales la Iglesia y el Convento de San Francisco, convertido en Aduana de La Habana.

Durante los dos años de ocupación militar estadounidense se van a verificar en Cuba los primeros choques institucionales con la iglesia católica pero también el resurgir de ésta. Apenas empezó la ocupación yanki, el Estado y la Iglesia fueron separados[88] en el sentido en que las rentas administrativas percibidas por las fuerzas ocupantes jamás fueron vertidas por el gobierno

---

87 "Documento del Obispo Santander dirigido a la Comisión de Evacuación del Personal Militar y de Gobierno español de la Isla": Suárez Polcari (2003), 185-186.

88 Llama la atención del caso de Panamá por la correspondencia de fechas y la dominación administrativa estadounidense. La Iglesia católica, desde la separación con Colombia estuvo unida al último Concordato de Estado de 1886 que regulaba el estatuto de la Iglesia en el Istmo. Pero al ser establecida la república independiente de Panamá, el Estado y la Iglesia fueron separados, debido a que la opinión liberal, pujante en Panamá, y que había luchado durante largos años a favor de esta separación era predominante. La Constitución de 1904 reconocía la religión católica como siendo la de la mayoría de la población, pero sin que esto diese ningún privilegio especial a favor de esta Iglesia.

militar estadounidense a ninguno de los grupos religiosos[89]. Al asumir la autoridad el 1º de Enero de 1899[90], en tanto que gobernador militar de Cuba, el general John R. Brooke proclamó que no se cambiarían las leyes del país sino que se modificarían según lo que la necesidad mandara. Para ayudarle a consolidar la paz, Brooke nombró a un Secretariado de Estado y Gobernación, verdadero consejo de ministros compuesto de cubanos que aprovecharon de inmediato la ocasión para instaurar algunas medidas contra la iglesia católica, lo que llevó Brooke a decretar una ley que obligaba a registrar civilmente los matrimonios canónicos para que estos fueran válidos. Esta disposición potenciaba la legalidad del divorcio.

A finales de Mayo de 1899, por una segunda ley, sólo los matrimonios civiles tenían valor legal. Se fijaba en un dólar el coste administrativo de la ceremonia. La Iglesia se quejó, sin obtener nada. Era la primera gran ruptura con el orden colonial, se ponía así fin a la práctica establecida bajo el régimen español de reconocer únicamente el matrimonio celebrado conforme al rito católico para los que profesaban esta religión[91]. Este decreto que había arrebatado el control del matrimonio a la Iglesia desencadenó las iras de las fuerzas políticas conservadoras y de la Iglesia católica que el 9 de Junio dio a conocer por Carta Pastoral su defensa del matrimonio canónico[92]. Se concibe que la pérdida de ganancia resultaba cuantiosa para la Iglesia[93].

*

En Enero de 1900, al ser nombrado gobernador militar de la Isla, Leonard Wood[94] se enfrentó con varios problemas ligados a la Iglesia: el matrimonio civil, el embargo de los bienes de la Iglesia, la secularización de bienes religiosos.

---

89 C. M. Pepper, "To-morrow in Cuba", p. 268, *Civil Report of Major–General John R. Brooke*, p. 15. *In* Foner, 551.

90 Fecha en que, conforme al Tratado de París, firmado el 10 de diciembre de 1898, ratificado por Estados Unidos el 6 de febrero y por España el 11 de abril de 1899, España evacua la Isla.

91 *Civil Report of Brigadier–General John R. Brooke*, p. 13-18. Citado por Foner, 551.

92 Suárez Polcari (2003), 194.

93 Chapman (1927), 104: "Twelve per cent of the people were illegitimate birth, due largely to the habit of forming unions without the expense of a marriage ceremony".
Otro efecto inesperado del alto precio exigido que "por los servicios religiosos, especialmente matrimonios y entierros […] obligó a muchos a utilizar el matrimonio civil y enterrar en el cementerio protestante o en el chino" *in* Suárez Polcari (2003), 198.

94 Hasta entonces Wood era comandante general de la provincia de Santiago de Cuba. No olvidemos que Oriente había sido siempre la base más combativa de la independencia cubana, al contrario de las regiones occidentales cuya oligarquía azucarera criolla se mostró más favorable a acuerdos anexionistas o autonomistas tras haber desplazado a los españoles hacia las actividades comerciales.

En el primer caso, los buenos oficios de monseñor Donato Sbarretti Tazza[95], recién nombrado por el Vaticano, permitieron en Agosto de 1900 obtener del Gobierno interventor estadounidense, que mostraba su voluntad de apaciguar la nueva situación hallando un compromiso, que Wood, de acuerdo con el término de su antecesor Brooke[96], estableciese que los matrimonios canónicos fueran válidos al igual que los matrimonios civiles. La Constitución de 1901 mantuvo esta disposición[97]. No se reconocía el divorcio[98].

De este modo se autorizaban los matrimonios religiosos como en la época colonial. Aparentemente se volvía al orden colonial, pero la diferencia radicaba en que la ceremonia religiosa no se imponía a los católicos, puesto que podían escoger entre el matrimonio civil y el eclesiástico[99]. Se reconocían de igual modo todos los ritos al igual que la ceremonia civil.

De entonces en adelante, los casos de divorcios y de anulación de casamiento pasarían de ser asunto de los tribunales eclesiásticos a serlo exclusivamente de la justicia civil.

Sin embargo, no hay que creer que estas leyes que modernizaban la sociedad cubana eran dádivas de la ocupación yanki. Chapman apunta que para entender la actitud de la opinión cubana es interesante recordar que de 107 municipios existentes en aquel entonces, 80 se opusieron a que se abandonara la ley de Brooke que consagraba la validez única del matrimonio civil. Del mismo modo opinaban todos los jueces de la Corte superior, salvo uno; la mayoría de los jueces de las cortes de primera instancia y la mitad de los gobernadores cubanos de las entonces seis provincias[100]. Por consiguiente, estas leyes respondían a una fuerte expectativa de la sociedad civil.

---

95 Nacido en Italia 43 años antes, destinado 6 años en Washington, nombrado en 1895 Auditor de la Legación Apostólica, obtuvo una inmejorable experiencia en las relaciones con el Gobierno de EEUU. El Vaticano lo nombró, tras quitar a Santander que había sido demasiado partidario de los españoles, 8° obispo de La Habana a la que llegó el 14 de Febrero de 1900 en medio de un ambiente extraordinariamente hostil. Por su conocimiento del mundo oficial estadounidense, era el hombre que podía facilitar el tránsito de la Colonia a la República y salvar las propiedades de la Iglesia. Llegado a poco de que fuera nombrado Wood, se apresuró a ir a saludarle, tras haber conversado con McKinley y entregado a Elihu Root, el 30 de octubre de 1899, un memorándum sobre los bienes eclesiásticos en Cuba. Negoció los asuntos a los que a continuación se alude. Tras lo cual, fue designado delegado apostólico en Filipinas.

96 Orden n° 307, del 8 de agosto de 1900.

97 Suárez Polcari (2003), 223.

98 Se habrá de esperar la ley del 29 de julio de 1918 para que el matrimonio civil vuelva a ser el único legal. Quedando el matrimonio religioso válido sólo si cumplía con los requisitos del código civil. Dicho en otros términos el matrimonio religioso, cual fuera la iglesia, carecía de fuerza legal. La misma ley reconocía el divorcio, permitiéndose el casamiento un año después de que se publicase el decreto del divorcio.

99 Civil Report of Brigadier–General Leonard Wood […] for the period of December 20th, 1899, to December 31st, 1900, vol. 1, p. 80-86, citado de hecho por María Virtudes Morán, *Church & state in Cuba*, University of Columbia, 1950 p. 55-56; citada por Foner, p. 551.
La situación establecida por la orden de Wood se mantuvo hasta el 29 de julio de 1918.

100 Chapman (1927), 120.

El 12 de mayo de 1899, el general Brooke decretó la prohibición de las procesiones y los cortejos fúnebres procurando la enclaustración de la Iglesia, limitándola al espacio de los templos y demás edificios eclesiásticos. Por razones de protección sanitaria e igualdad de trato, se establecieron cementerios civiles[101]. A la Iglesia católica se le permitiría mantener el control ejercido sobre los campos santos ya existentes y suyos, pero estarían sujetos a un reglamento etático[102]. Sin embargo, aquellos que hubiesen sido construidos con fondos que incluyeran los de los ayuntamientos, habrían de ser administrados por éstos. Importante es saber, por ser revelador del estado de la opinión pública, que los Ayuntamientos de todas las ciudades importantes de Cuba quisieron expropiar a la Iglesia[103]. Ello dio nacimiento a una larga serie de procesos contencioso-administrativos a los que tuvo que enfrentarse la Iglesia.

El gobernador Wood sacó también a luz el asunto enredado de las propiedades de la Iglesia que habían sido confiscadas. El problema remontaba a 1837-1841, cuando España, bajo el gobierno de Mendizábal, por las leyes de Desamortización, había secularizado las propiedades de mano muerta; el acto había desencadenado una magna controversia con el Vaticano y hubo que esperar la conclusión del Concordato de 1851 con Madrid, para que se apaciguara el asunto. Según los términos de éste, España aceptaba pagar a la Iglesia una renta anual por las propiedades que habían sido secularizadas por el Estado.

Tras la intervención yanki en Cuba, España se apresuró en cesar el pago a la Iglesia del uso de estas propiedades. Entonces, la Iglesia argumentó que o se pagaba la renta o se devolvían las propiedades. Desde el comienzo de las conversaciones de paz entre Estados Unidos y España, la Santa Sede se preocupó mucho por lograr una solución al conflicto que constituían los bienes eclesiásticos mirados siempre en una perspectiva de aseguramiento material para una Iglesia que prescindía ya del sostenimiento del Estado.

Por orden del Vaticano, a través de Mons. Rampolla, Mons. Sbarretti, con la ayuda de Mons. Chapelle[104], preparó un memorándum que fue entregado al secretario estadounidense de Guerra, E. Root el 30 de Octubre de 1899, en el que se defendía la existencia histórica de una identidad moral con personalidad jurídica propia y competencia dentro de su propio ámbito a pesar de mantener una relación muy estrecha con el Estado español a lo largo del período colonial. Prueba de ello eran el Concordato del 17 de octubre de 1851 y los

---

101 Disposición publicada el 12 de abril de 1899, Suárez Polcari (2003), 189 ss. La Iglesia conservaba los cementerios construidos con sus fondos.

102 Mecham (1934), 335. Cita a John G. Holme, *The Life of Leonard Wood*, New York, 1920, p. 101.

103 Suárez Polcari (2003), 192. En La Habana, fueron 15 los cementerios confiscados: *Idem*, 197.

104 El Cardenal Rampolla era secretario general del Vaticano.
En cuanto a monseñor Placide Louis Chapelle, arzobispo de Nueva Orleans (Louisiana), fue nombrado Delegado Apostólico Extraordinario para Cuba y Puerto Rico tras la intervención de Estados Unidos en la Isla.

acuerdos del 25 de agosto de 1859. El Vaticano pedía que Estados Unidos, bajo cuya tutela se encontraban Cuba y Puerto Rico, devolviera los bienes eclesiásticos que habían pasado bajo control del Estado español desde las leyes de desamortización. El Vaticano hizo hincapié en la falta de influencia de que gozaba España sobre la Isla y la adversidad de los independentistas al sector oficial de la iglesia católica[105]. En busca de una solución para este problema y para otros que tenían que ver con otras religiones, Wood aceptó las quejas de la Iglesia. El 23 de Octubre se llegó a un acuerdo; el gobierno de Estados Unidos se comprometería a garantizar una opción de compra sobre las hipotecas de estas propiedades en una evaluación aceptada por ambas partes, y compensada por el uso que hasta el momento se había hecho de ellas. El acuerdo contemplaba además la posibilidad para el gobierno de Cuba de comprar algunas propiedades eclesiásticas que estaban en su poder, por ejemplo, la Aduana (antiguo convento de San Francisco) o la Universidad (entonces en el antiguo convento de San Juan de Letrán) de La Habana. Mientras no se efectuaran estas operaciones, en un espacio de cinco años, el Gobierno cubano debía pagar a la Iglesia una renta anual del 5 % del valor establecido por ambas partes[106]. La fecha tope era el 1º de julio de 1906[107]. A continuación Sbarretti pidió a las órdenes religiosas que le entregasen un inventario de las propiedades que tuviesen en la Diócesis. Los Jesuitas se negaron a ello[108].

En su despacho sobre la controversia originada por las propiedades de la Iglesia, Wood escribía que consideraba el arreglo de este asunto como siendo de la mayor importancia, afirmando:

> I consider this settlement of the question of the Church property as most important, and one which will remove from the coming Cuban government a great and fruitful source of annoyance[109].

105 Suárez Polcari (2003), 221-222.

106 "That the State should be granted an option to buy the property in question at an agreed valuation within five years from date": Mecham (1934), 356.
Más tarde el presidente Tomás Estrada Palma (1902-1906) llamó la atención del Congreso cubano sobre la obligación de comprar las propiedades, el Congreso se hizo el desentendido. Pero todo se arregló el 12 de julio de 1907, durante el segundo gobierno militar interventor de Estados Unidos en Cuba bajo el general Charles E. Magoon. Ya el 11 de enero de 1902 el arzobispo de Santiago, Monseñor Barnada había firmado un acuerdo con el gobierno interventor.

107 Para mayores detalles sobre lo que advino de estas propiedades y las tractaciones con EEUU, en particular acerca del precio, Cf. Suárez Polcari (2003), 281 ss.
La expropiación del Hospital e Iglesia de Paula, fundado en el siglo XVII, se realizó a favor de The Havana Central Railroad Company, bajo la administración provisional del gobierno interventor de Estados Unidos.

108 Más adelante, los Dominicos, los Agustinos y los Franciscanos manifestaron a la Santa Sede su inconformidad con los acuerdos negociados por Mons. Sbarretti. El 24 de febrero de 1903 se solucionó este asunto de forma tal que las órdenes religiosas quedaron satisfechas.

109 Considero que el arreglo del asunto de las propiedades de la Iglesia es de la mayor importancia, y que es uno de los que les quitará a los venideros gobiernos cubanos una fuente importante y fértil de fastidios (*annoyance*).

En cuanto a Mecham, en 1934, llega a valorizar el papel de Wood hasta el punto de afirmar:

> On the other hand, it is very doubtful whether the subsequent harmonious relations between the Catholic Church and the State could have been possible had if not been for the restraining hand of General Wood. It was fortunate for the Church that an American, and a non-Catholic, had the authority to check a ruthless attack on the Church. To General Leonard Wood much credit is due for the successful solution of the religions question in Cuba. If the same wise restraint had been applied in other Latin-American countries, vexatious religions problems would never have arisen[110].

No tiene desperdicio, y prescinde de cualquier comentario.

Así fue cómo la iglesia católica cubana, que siempre defendió el orden colonial español, vio sus propiedades defendidas, cuando no restablecidas, por el gobierno militar estadounidense, que según algunos, trajo la libertad a los cubanos.

## IV. La discusión constitucional cubana

### *a) El debate constitucional cubano en vista a la Constitución de 1901*

> Cubanos: ¡os tragaron![111].

> En medio de todas las luchas y adversidades, y contra los esfuerzos que constantemente hacen los enemigos de la religión, no os dejéis arrebatar el precioso e inestimable tesoro de la fe, que es luz de la inteligencia, fuego del corazón, gloria de este pueblo, que sólo con ella podrá alcanzar el más alto grado de civilización en el orden social, político y económico[112].

Con el Tratado de París, el debate entre España y Estados Unidos sobre el estatuto oficial de la religión católica en la futura Cuba, se enmarcaba en un debate mucho más amplio que incluía, todo revuelto, el problema de la deuda cubana[113], la supuesta incapacidad de los cubanos a integrarse a la Unión

110 Mecham (1934), 357.

111 Sanguily, *La Discusión*, La Habana, 26 de Octubre de 1899 (periódico). Al hablar de las tesis expansionistas que circulaban por EEUU y cuyo máximo expositor era por aquel entonces el abogado Cushman Kellog Davis, gobernador de Minnesota y presidente de la poderosa Comisión de Relaciones exteriores.

112 Carta pastoral de despedida de monseñor Sbarretti antes de salir para las Filipinas, 30 de Octubre de 1901.

113 "El Tratado de París nos libró de una plumada del peso abrumador de una deuda tan enorme como inicua", escribe Sanguily en *La Discusión* del 21 de Octubre de 1899.
Todo estaba en saber quién la pagaría; se consentía lo uno con vistas a que el otro se encargase de esta deuda… Ésta, ascendía a 300 millones de dólares en abril de 1896, alcanzó 400 millones a finales de la guerra.

provocando un amplio debate sobre la naturaleza y la incompatibilidad de la mezcla racial a fundirse en la población estadounidense[114].

Tal era la situación inmediata cuando el 5 de Noviembre de 1900 la Convención Constitucional Cubana emprendió la discusión acerca del nexo Iglesia–Estado en el habanero teatro Irijoa. El primer planteamiento de la Convención Constitucional fue entorno a considerar si el nombre de Dios había o no de figurar en el preámbulo de la futura Constitución que rezaba de la siguiente forma:

> Nosotros los delegados del pueblo de Cuba, reunidos en Convención Constituyente, a fin de redactar y adoptar la Ley Fundamental de su organización como Estado independiente y soberano, estableciendo un gobierno capaz de cumplir sus obligaciones internacionales, mantener el orden, asegurar la libertad y la justicia y promover el bienestar general, acordamos y adoptamos *invocando el favor de Dios*, la siguiente Constitución[115].

Esta invocación a Dios calentó los ánimos. Pero el mayor debate, el que iba a encender las pasiones, vendría poco después.

Los convencionales Salvador Cisneros Betancourt y Morúa Delgado se pronunciaron en contra de la invocación de Dios. Las objeciones de Cisneros fueron desechadas. Cisneros, el que en su tiempo fue el muy apreciado Marqués de Santa Lucía, antiguo presidente revolucionario de Cuba, que por aquel entonces tenía 75 años, y seguía tan combativo, propuso que se retirara tal oración. Manuel Sanguily[116] se mostró partidario suyo, pero declarando que de todos modos importaba poco[117].

---

Si EEUU la hubiese pagado, es indudable que su "derecho" a anexionar la Isla hubiera sido reforzado, legitimado, sin embargo en 1900, año de elecciones presidenciales esta suma y pago no constituía un argumento electoral muy favorable para la elección de McKinley a un segundo mandato. Cf. Alzola (1899), 84-85.

Por otra parte cabe recordar que España había puesto esta deuda de guerra en la cuenta de Cuba desde el 1° de Enero de 1898, fecha en que la Isla había accedido a… la autonomía.

También es de recordar que en noviembre de 1898, Carolina del Sur fue conmovida por violentos disturbios raciales que se saldaron por matanzas de negros a manos de blancos que se apoderaron del poder local ; incluso se retiraron tropas estadounidenses de los 34.000 soldados afincados en Cuba con el propósito de restablecer el orden en el Viejo sur.

114 Aunque algunos alegaban que la fusión con los habitantes de origen hispánico, emprendida 50 años atrás, en la región fronteriza con México, se concluyó de modo perfectamente satisfactorio...

115 *Constitución de la República de Cuba*, Habana: Imprenta y papelería de Rambla y Bouza, 1910, p. 3. Y Pichardo (1973), 75. Subrayamos.

116 Pronto Cisneros Betancourt se afiló al partido de la independencia cubana. Organizador de la logia Tinima de Puerto Príncipe (Camagüey) clausurada por el gobierno español enterado de que era lugar de conspiración, fue encerrado en el Morro de La Habana. Incansable partidario de la independencia, en 1868 consiguió arrastrar a la mayoría de los revolucionarios para que siguieran luchando hasta la liberación del yugo de la monarquía española. Miembro de la Comisión constituyente de Guáimaro. En 1895 se unió con Máximo Gómez. Asistió a la asamblea constituyente de Jimaguayú el 13 de septiembre de 1895 que le nombró presidente de la República, cargo que desempeñó hasta el 10 de octubre de 1898, tras lo cual se retiró de la vida pública. Murió en 1928.

117 La siguiente frase de Mecham es como un eco a la acusación de *Jacobinos* que vimos algunos periódicos de Estados Unidos brindar a ciertos delegados cubanos. Una generación más tarde, el historiador estadounidense

Tras un llamamiento sin pasión por parte del viejo delegado Pedro González Llorente representante de Santa Clara, de 80 años, a favor de que se mantuviera, Manuel Sanguily defendió el texto de base en un largo discurso en el que acabó afirmando que "es bueno, aunque sea mera ilusión, asirse a algo que parezca un ancla de oro suspendida en el espacio"[118].

Manuel Sanguily defendió su inclusión alegando que "si Dios es el símbolo de lo Supremo, no entiendo que desde este punto de vista se pueda considerar humillante o poco honrado que alcemos los brazos hacia Él pidiéndole protección". Oración sin duda irónica en un momento en que tanto imperaba en las mentes el debate en torno al futuro de las relaciones entre Cuba y Estados Unidos; y seguramente más aún en boca de un librepensador empedernido. Todos sabemos que Dios siempre anda más lejos que Estados Unidos. Lo cierto es que es preciso subrayar la voluntad de unión que trasparece entre estos viejos combatientes revolucionarios.

Finalmente, se conservó la frase, adoptándose la siguiente redacción: "Los representantes del pueblo cubano [...] acuerdan y adoptan, *solicitando la ayuda divina* la siguiente Constitución"[119]. Se aprobó el preámbulo[120]. Queda claro que hasta los masones podían encontrar motivo de satisfacción en este adjetivo que suprime el nominativo, y cuyo referente sería demasiado explícito.

*

Pero la verdadera batalla se desencadenó al proponerse un artículo que calificaba la relación entre el Estado y la Iglesia. El inciso decimotercero (artículo 26 del proyecto constitucional) hizo penetrar a los delegados constituyentes en una cuestión tremendamente polémica. El texto rezaba: "La profesión de todas las religiones y el ejercicio de todos los cultos serán libres, sin más limitación que el respecto debido a la moral cristiana. La Iglesia estará separada del Estado".

Llama la atención que entonces, Sanguily, Cisneros Betancourt y Juan Gómez, viejos revolucionarios que lucharon sin componendas a favor de una

---

Mecham afirma que durante la Convención constitucional de 1900-1901 la Iglesia católica fue sometida a un violento ataque: "So radical were some of the members on the question of religion that one, Salvador Cisneros, former revolutionary president of Cuba, proposed to strike out of the preamble the phrase, "invoking the favor of God." *in* Mecham (1934), 356.

En cuanto a monseñor Suárez Polcari, afirma, hoy en día: "La Asamblea quedó convencida por la defensa que hizo Manuel Sanguily de la conveniencia de mantener una idea preventiva de algo más poderoso que la voluntad de los hombres y más firme y permanente que las vicisitudes de la historia", p. 230.

118 *Historia de la Nación Cubana*, publicada bajo la dirección de Ramiro Guerra y Sánchez; José M. Pérez Cabrera; Juan J. Remos y Emeterio S. Santovenia, Tomo VII: "Cambio de soberanía, desde 1868 hasta 1902", La Habana: Ed. Historia de la Nación Cubana SA, 1952, p. 29 y 84-85.

119 *Diario de sesiones de la Convención constituyente*, n° 16, p. 164, 25 de enero de 1900. Subrayamos.

120 *Historia de Cuba*, (1952), p. 82, capítulo "Los nexos del Estado y la Iglesia".

independencia total y sin compromiso, se separaran al argumentar sobre el tema de la inclusión de Dios en la Constitución[121].

En relación con este inciso se presentan tres enmiendas, al ser la de Cisneros la que más se aparta del texto es la primera en someterse a discusión. El muy radical Marqués de Santa Lucía, delegado de Camagüey[122], no quiere que la palabra religión aparezca en la Constitución. Además, fiel al ideal propuesto en la de La Yaya, aspira a que los cubanos y extranjeros sean amparados en todas sus opiniones mientras éstas no se opongan a la moral pública, o a las leyes del país, o perturben el orden público[123].

Entonces, González Llorente combate la iniciativa del delegado camagüeyano que en vano es defendida por su autor que sólo obtiene tres votos favorables. Igual suerte corre la enmienda presentada por Manduley que tiende a sustituir la expresión *moral cristiana* por la de *moral pública*.

J. G. Gómez[124], defensor social de los mambíes pero hombre profundamente religioso, encabeza entonces un movimiento con vistas a proponer la tercera enmienda que eliminaría la segunda frase del texto, o sea la última oración que dice "que la Iglesia estará separada del Estado", alegando que la población cubana es católica en su mayoría y que la República debe fundarse en la unión entre la Iglesia y el Estado. Añade que la influencia religiosa es esencial si se quiere evitar futuros problemas, rematando: "Para la gente oprimida, desgraciada y esclavizada, la religión es un refugio de consuelo y tranquilidad".

Sigue afirmando que al privar al pueblo de este solaz espiritual, el gobierno tendrá que procurarse los beneficios materiales: "puesto que les habéis arrebatado su esperanza de gozo en el otro mundo, tendréis que estar seguros de proporcionarles los medios necesarios para el disfrute de éste". Lo que lleva, no sin razón, a Philip Sheldon Foner a concluir: "Esta era indudablemente una extraña opinión en un revolucionario, especialmente en un portavoz de personas que a causa de su color se enfrentaban a problemas especiales para

---

121 Ver discursos de Cisneros Betancourt y Gómez acerca de su rechazo de la Enmienda Platt: Pichardo (1973), respectivamente, p. 122-136 (15 de Marzo de 1901) y 139-150 (26 de Marzo de 1901). Y también *Antimperialismo y República*, La Habana: Ed. de Ciencias sociales, 1970, 151 p. Textos de Gómez, Cisneros Betancourt, Varona y Sanguily.

122 Para ser más preciso, Salvador Cisneros Betancourt era delegado representante de Puerto Príncipe, al no haber sido aún revisado el reparto administrativo de las provincias cubanas y no haber sido rebautizados los nombres topográficos de clara inspiración monárquico-española.

123 *Historia de la Nación Cubana* (1952), Tomo VII p. 84.

124 Nacido el 12 de Julio de 1854 en el ingenio Vellocino (Matanzas) de padres esclavos, "libre antes de nacer" por haber su abuela juntado y pagado los 25 pesos-oro. Tras realizar sus primeros estudios, discípulo de Antonio Medina y Cépedes "el muy reputado maestro de la raza de color", trabajó en un taller de carruajes. Pronto se notó su inteligencia y capacidad de trabajo, por lo cual se le envió perfeccionarse en París donde no sólo aprendió el idioma, sino que entró en contacto con los independentistas exilados. Regresó a Cuba en 1878, después de la paz de Zanjón. Se señala entonces como defensor de los descendientes de Africa y partidario de avanzadas teorías liberales, publicando el periódico *La Fraternidad*. Vuelto a Europa, en Madrid, Rafael Mª de Labra le encarga la dirección de *La Tribuna*. Vuelto a Cuba forma parte de la redacción de *La Lucha*. Engrosa las filas revolucionarias, pero pronto se acoge al indulto del general Calleja, preso en la Cabaña (La Habana), es deportado a Ceuta, volviendo a Cuba sólo tras la Independencia.

obtener los beneficios de la larga lucha por la independencia. ¿Tendrían que esperar la recompensa de sacrificios en el más allá?"[125].

Se dio entonces rienda suelta a una polémica oral que de por sí resumía las ideas que en ese principio de siglo se daba en la opinión pensante más avanzada.

El prócer J. G. Gómez defendió su tesis con el argumento de que esa cuestión no debía ser considerada por la Convención Constituyente, sino por el Congreso de la República. Para él, definir constitucionalmente ese hecho entrañaba la gravedad de obliterar la posibilidad de que, en el futuro, interpretando el sentir y el deseo de los cubanos, las Cámaras llegasen a una conclusión diametralmente distinta a la que parecía entonces predominar en la Asamblea. Entendía que un artículo referido a las relaciones Iglesia y Estado maniataba el futuro obrar del pueblo cubano. Gómez insistió en que su iniciativa no estaba enderezada a defender los intereses de ninguna iglesia, pues a ninguna estaba sectariamente vinculado. Afirmó rotundamente que no le inspiraba otra razón ni tenía otra preocupación que servir al pueblo cubano en sus mejores tradiciones, en sus más profundos sentimientos y en sus más nobles aspiraciones[126]. Gómez conocía el parecer de varios diputados cuya postura adversa a la Iglesia Católica o su formación demócrata de influencia norteamericana, les impulsaba a dejar fijada en uno o más artículos las relaciones que para Gómez podían ser mucho más amplias que las reducidas a ideas generales. Pero también puso el caso de librepensadores que mantenían su relación personal con la Iglesia o habían procurado la relación del Estado con ella, siempre por el bien futuro de sus pueblos.

Gómez señaló el hecho de que en Cuba jamás había habido fanatismo religioso, y consideró que la libertad y la tolerancia eran las que siempre permitieron que en la Isla prevalecieran las raíces de esa realidad. Finalmente, según su parecer, creía que la Convención no debía aprobar algo que pudiera aparecer como una persecución a la Iglesia. Luego se refirió a las futuras relaciones con la Santa Sede y llamó la atención para que el nacimiento de la nueva república no estuviera marcado con un signo de hostilidad y repulsión hacia la Iglesia Católica Romana[127].

Juan Gualberto Gómez concluyó su discurso con una pregunta y una respuesta:

> ¿Pensáis de manera alguna que si aquí ponéis en la Constitución la prohibición de que se puedan establecer relaciones entre el Estado y la Iglesia, ya habéis resuelto el

---

125 Foner (1973), 552.

126 "¿Con qué derecho hemos de impedir a esa Cámara, a ese gobierno independiente […] velar por los intereses de la nacionalidad cubana, si entendieran que esos intereses les obligaran a tomar determinadas resoluciones respecto a muchas de las cosas que necesariamente han de mantener una estrecha relación entre el Estado y la Iglesia?", Juan Gualberto Gómez en la sesión del 26 de enero de 1901, citado por Suárez Polcari (2003), 231.

127 Suárez Polcari (2003), 232.

> problema? Eso será para la Iglesia cuestión pura y simplemente de brevísima propaganda; vendrá una Cámara que votará esa reforma, y entonces habréis iniciado vuestra vida constitucional con un artículo innecesario y peligroso[128].

Juan Ríus Rivera y Pedro González Llorente, ambos vicepresidentes de la Mesa directriz, se adhirieron a la tesis de Gómez. Pero entonces surgió la palabra de Manuel Sanguily quien afirmó que "un problema sencillísimo se había complicado extraordinariamente".

El debate tomaba entonces otro cariz.

Manuel Sanguily combate el argumento según el cual la separación del Estado y la Iglesia conllevaba persecuciones para ésta. Apela a la cultura histórica para ilustrar sus afirmaciones con ejemplos extranjeros haciendo "atinadas y novedosas aseveraciones"[129].

Sanguily increpó a Gómez por aferrarse a un mantenimiento de relaciones entre la Iglesia y el Estado que era típico del viejo orden colonial español. Negó que el pueblo cubano estuviera dominado por una profunda creencia en el catolicismo, negó la existencia de un genuino espíritu religioso en la Isla y señaló, en cambio, la presencia de un hipócrita fariseísmo, insistiendo en que, por el contrario, la Iglesia ejercía poca influencia en la Isla. Ante estas realidades, no creía prudente que se permitiese la posibilidad futura de incidir en el sometimiento del Estado al catolicismo. En nombre de la civilización de la cultura protestó contra este error. Y concluyó con un rotundo: "Los cubanos han sido siempre el pueblo más descreído del mundo".

Acaso Sanguily tenía sencillamente conciencia de que la sociedad cubana independiente evolucionaría rápidamente hacia formas diferentes de las que la colonia imprimió.

A lo cual Gómez contestó:

> oídlo bien, señores delegados, éste es un pueblo donde no ha habido hasta hoy, y quiera Dios que perdure, donde no ha habido fanatismo religioso. ¿Sabéis por qué? Porque la libertad y la tolerancia religiosas han sido grandes, no solamente entre las relaciones del pueblo con la autoridad, sino hasta en las relaciones de la misma familia; pero este pueblo que no ha sido jamás fanático, fue y es un pueblo católico, éste es un pueblo donde la Iglesia Católica está arraigada, donde en realidad de verdad el culto católico ha sido el único que ha arraigado de una manera positiva, no solamente por la protección, sino por las condiciones políticas propias de nuestra tierra[130].

Estas afirmaciones recordaban las que hizo, apenas dos años antes, al finalizar la Guerra, el obispo Santander y Frutos quien declaró no temer por

---

128 Suárez Polcari (2003), 232.

129 *Historia de la Nación Cubana* (1952), p. 85.

130 J. Guadalberto Gómez citado por Suárez Polcari (2003), 231.

el porvenir de la religión en Cuba ya que "la población de Cuba es católica" y "que los cubanos son católicos por educación" y que lejos de ser un pueblo indiferente a la religión, Cuba es "un campo muy bien dispuesto para recibir la santa doctrina"[131]. Aunque el asunto de los matrimonios le llevó a declarar:

> El pueblo cubano es profundamente religioso y ama con preferencia la religión católica, como hemos tenido ocasión de observar en nuestra pastoral visita. El cubano se ofende si se duda de su catolicismo, rechaza al ministro protestante. Debido a la escasez de clero y estar su población diseminada por los campos no tiene la instrucción religiosa que sería de desear, pero dígase lo que se quiera, el pueblo de Cuba no es irreligioso, ni siquiera indiferente. Ama la religión de sus mayores[132].

En esta cuestión de los nexos del Estado y la Iglesia, Sanguily contemplaba "un problema de justicia" al afirmar que no creía justo que el dinero de todos pagase la creencia de quienes no constituyen la de la totalidad país. Esto implicaría una situación antiliberal y tiránica. "Transido de cólera" compadeció a la República que tenía miedo a todo, "a los Estados Unidos, al Papa, al sacerdocio"[133]. En el miedo señaló la razón de ser de la enmienda de Juan Gualberto Gómez.

Remató afirmando que el poder educador constituía lo esencial de la Constitución:

> No cree deber de los convencionales consagrar íntegramente el pasado, sino solamente aquella parcela de la tradición que está de acuerdo con los principios modernos. Junto al legado vivo del pretérito hay que consagrar los principios de la civilización. Y no le parece acertado al colosal tribuno permitir la posibilidad de que se instaure con la influencia de antes aquello que en la Historia ha sido opresión e ignorancia[134].

Gómez replicó a Sanguily, insistiendo especialmente en lo del miedo, afirmando que este sentimiento le ha sido siempre extraño y desconocido; que desde 1890 hasta el 95, "él probó, dentro de los límites insulares, que no tenía miedo a España, y que desde 1898 hasta el día ha demostrado que no tiene miedo a los Estados Unidos".

Eliseo Giberga se levantó para defender la tesis de Gómez insinuando que se había planteado mal el debate, que el liberalismo y la civilización nada tenían que ver con la separación del Estado y la Iglesia y que el problema

---

131 Suárez Polcari (2003), 182.

132 *Idem*, 195. La estrategia de renovación de la Iglesia cubana condujo el Vaticano a nombrar el 18 de Abril de 1900 a Santander y Frutos en otra parte. Por lo tanto ya no se hallaba en La Habana cuando la Convención.

133 *Historia de la Nación Cubana* (1952), 85.

134 *Historia de la Nación Cubana* (1952), 86. Es, según nuestro conocimiento, uno de los pocos textos historiográficos modernos que recoge la totalidad de los debates de aquellos días.

suscitado era de esencia política y que debía estudiarse con procedimientos políticos.

Sanguily le contestó lanzando su contrarréplica.

La base quedó aprobada sin más votos en contra que los de Gómez, Giberga, González Llorente y Quílez[135], 4 contra, 27 a favor. Quedó finalmente inscrito en el Título Cuarto referente a los Derechos que garantizaba la Constitución, en su Sección Primera sobre los Derechos Individuales, específicamente el Artículo 26:

> Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y al orden público.
> La Iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar, en caso alguno, ningún culto[136].

Apúntese: moral cristiana **y** orden público.

Así es cómo después de un acalorado debate la Convención Constitucional Cubana aprobó el artículo propuesto incluyendo el establecimiento de una separación entre la Iglesia y el Estado y la libertad para todos los grupos religiosos de la Isla. El debate concluyó el 21 de Febrero de 1901 tras casi tres meses de debates y discusiones, la Constitución de la República Cubana fue promulgada el 20 de Mayo de 1902, día de la independencia de la Isla.

### A modo de epílogo: tres puntos

Durante los primeros años de la República, se creó, dentro de la Secretaría de Estado o Gobernación, una oficina encargada de registrar las distintas asociaciones privadas, fueran o no religiosas. La iglesia católica romana quedó siempre exenta de dicho registro.

Como una última reacción de la iglesia católica, apenas los españoles se habían retirado, Santander, el obispo de La Habana, se apresuró en una *Carta pastoral* a afirmar que, consciente de la dependencia en la que la Iglesia había vivido en los tiempos coloniales respecto al poder central, sujeta en Ultramar al Real Patronato, sin embargo ningún eclesiástico era empleado de ningún gobierno aun cuando existiera Concordato. No obstante, conviene recalcar que la Iglesia era perfectamente consciente de la tremenda pérdida de dinero que suponía esta separación, fuese solamente porque el Estado ya no sostendría económicamente ni al culto, ni al clero: "Es probable, casi seguro, que en el nuevo orden de cosas, el Estado no contribuya al sostenimiento del culto y clero, como lo venía haciendo el gobierno español, pero en esas

---

135 *Historia de la Nación Cubana* (1952), 86.

136 Artículo 26 del Título IV "De los derechos que garantiza esta Constitución": *Constitución de la República de Cuba*, Habana, 1910, p. 10, o Pichardo Viñals (1973), 79.

condiciones la Iglesia vive y se desarrolla en muchos otros países". Así, en una *Circular a los Curas Párrocos*, se apresuró en invitarlos a recaudar fondos para sostener la obra de la Iglesia. La crisis económica imperante en la Isla, le llevó a apelar a las familias más acomodadas y a cambiar la manera, ahora más anónima, de recibir los donativos al final de la misa.

Poco antes de que fuera aprobada la Constitución, el 18 de Enero de 1901, Sbarretti, el nuevo obispo de La Habana, intercedía en una última tentativa escribiendo al presidente de la Comisión redactora de la Constitución de la República, solicitando el espacio necesario para la Iglesia en el contexto de una nueva sociedad. Presentándose como el "encargado de velar por los derechos de la Iglesia Católica Apostólica Romana" y "confiando en la rectitud y sentimientos de justicia que animan a los ilustres miembros de esa respetable Asamblea", les recordó la responsabilidad que tenía de garantizar "los derechos de todas las entidades materiales y morales existentes en la Isla" pidiéndoles que incluyeran en la Constitución un artículo que rezase: "Serán reconocidos y garantizados, por la Constitución del Estado, todos los derechos reales y personales de cualquier Congregación o Institución de carácter religioso"[137].

Mecham dejará claro cómo, una generación después, en los años 30, la Iglesia cubana consiguió sacar provecho de sus propiedades:

> Title to ecclesiastical property is vested in the Church. When Cuba threw off the Spanish yoke the Catholic Church narrowly escaped confiscation of its property by the State, thanks to the opposition of General Wood. Today the Church is the holder of extensive revenue producing properties. Upon these properties it must pay taxes, but edifices and places of worship are exempt[138].

El pronunciarse Cuba definitivamente a favor de la separación del Estado y de la Iglesia, llevó al historiador estadounidense Charles E. Chapman a escribir en 1927: "The Cubans rid themselves of an issue that has disturbed the politics of many of their sister republics"[139]. Sin embargo, Mecham[140] señala que la separación de la Iglesia y del Estado representaba un acto de venganza, de represalia frente a las actividades pro españolas del clérigo, un modo de castigo. En efecto, en su mayoría el clero se había declarado a favor del bando español y de la política de la metrópoli. Más aún, se consideró que la institución que había sido un baluarte de la monarquía y del conservadurismo,

---

137 Citado por Suárez Polcari (2003), 203. Nunca se hizo, hasta la mítica y mitificada Constitución de 1940 prescinde de toda referencia a Dios. Por otra parte, Cuba y el Vaticano emprenderán oficialmente relaciones el 8 de Marzo de 1935, a través de la Ley n° 208 que creaba una Legación cubana en Roma.

138 John S. Mosher, American Vice-Consul, to J. L. Mecham, Havana, October 4, 1927; *Catholic Encyclopedia,* IV, 560-561. *In* Mecham (1934), 358.

139 Los cubanos se deshicieron de una cuestión que ha causado problemas políticos a muchas de sus Repúblicas hermanas. *In* Charles E. Chapman (1927), 102.

140 Mecham (1934), 355.

había de ser privada de cualquier influencia política en el porvenir, al igual que si fuera una medida de seguridad para la República. Ahora bien, también conviene recordar que con su instinto de superioridad yanki, en 1927, Chapman llega a afirmar: "Left to themselves, there is no telling how far the Cubans might have gone, and it was fortunate for the church that an American who was not a Catholic had the decision in the matter"[141]. Esta oposición se dirigía hacia la Iglesia en tanto que institución, más allá de su dogma, y de modo más fino Mecham concluye afirmando, "This same kind of opposition is to be found throughout Latin America, but in it there is no encouragement for Protestantism"[142]. Ya Chapman apuntaba que si bien la fe católica romana era virtualmente la única religión realmente establecida en Cuba y en los otros países iberoamericanos, sin embargo existía de modo casi invariable una oposición amarga a la institución que la representaba, actitud que ningún norteamericano que no hubiera vivido en una de las repúblicas meridionales estuviera en condiciones de entender[143].

Pronto se descubrió que la Constitución era de inspiración estadounidense, en efecto, una generación más tarde, el historiador estadounidense de origen mexicano, Mecham valora la Constitución cubana afirmando que

> The legal status of the Catholic Church in Cuba is practically the same as in the United States. There are no restrictions on liberty of conscience and religion, and no religions tests for exercising suffrage or holding office. In an effort to be strictly non-partisan in religions matters, the government does not allow chapels in prisons. The Church is entirely independent of the State and no rights are enjoyed by the government in the election of ecclesiastical officers. Also, the government is enjoined by the Constitution from subsidizing any religion. [...][144]

En cuanto a monseñor Suárez Polcari, hoy en día apunta: "Aunque la Constitución de los Estados Unidos de América proclamaba la fe en Dios, lo

---

141 Chapman (1927), 119. "De haberse dejado a los cubanos actuar, nadie sabe hasta qué extremo hubiesen llegado, y fue afortunado para la Iglesia que fuese un norteamericano, que no era católico, el que tomó decisión en el asunto".

142 *Idem*. "Este mismo género de oposición se encuentra a través de toda América Latina, pero no contiene ningún alentamiento a favor del Protestantismo".
Nótese que la madre de Mecham se llamaba Lucía Preciado, de origen mexicano; en cuanto a su obra, *Church & State in Latin America*, la escribe, desde el punto de vista de un católico preocupado, con el propósito de dar a entender a sus conciudadanos estadounidenses el problema candente contemporáneo surgido a raíz de la política mexicana de separación de la Iglesia y del Estado y la violenta respuesta *cristera* que desencadenó.

143 Chapman (1927), p. 119 de la edición de 1969: "The Roman Catholic faith is virtually the only religion with any standing in Cuba and all other Hispanic countries, but there is almost invariably a bitter opposition to the church as an institution (apart from its beliefs) that Americans who have not lived in one of the southern republics find hard to understand".

144 *Idem* nota 136.

hacía desde las perspectivas de las Iglesias protestantes o reformadas y de la Francmasonería"[145].

Al contrario, el historiador cubano de Miami, Pedro M. Alfonso prefiere afirmar: "Años más tarde, el laicismo oficial, permearía las instituciones republicanas y contribuiría en buena medida a la implantación del cataclismo totalitario castrista"[146]... Hoy la oposición de Miami aboga a favor de la introducción de Dios en la constitución que gobernaría a Cuba en el futuro[147], tal vez hoy con el beneplácito de Estados Unidos…

## Conclusión

Hemos intentado aquí cotejar documentos administrativos y textos jurídicos con el pensamiento eclesiástico, con vistas a tener no sólo una visión ancha, sino también a entender cómo y con qué modalidades se realizó el pulso entre la Iglesia y el nuevo poder republicano cubano.

Si bien las independencias de la América continental, verificadas casi un siglo antes de la cubana, presentaron rasgos similares frente al poder eclesiástico, desde un principio, la independencia cubana planteó la idea de separación de la Iglesia y del Estado. La iglesia católica en Cuba presentaba los rasgos particulares y característicos de los privilegios de una entidad que se confundía casi totalmente con el poder administrativo colonial. Entre estos rasgos cabe recordar las peculiaridades que marcaron todo el ámbito colonial americano y cuyas características fueron definidas y determinadas por el *Patronato real*, a saber, la debilidad numeraria del sacerdocio que iba a la par con la falta de formación local que a su vez encontraba su explicación en el hecho de que los sacerdotes eran oriundos de la Península.

En Cuba, la ruptura Iglesia–Estado fue radical y sin remisión. La Constitución nació tras 15 años de lucha armada anticolonial durante los cuales la Iglesia no fue sólo un defensor permanente e incuestionado de la soberanía española sino que participó en la construcción colonial defendiendo los intereses comerciales y justificando la barbarie de un nacionalismo exaltado que hallaba su forma natural de expresión en el crimen militarista contra la población civil. La unión de la Iglesia con la monarquía provocó el rechazo de ambos por parte de la población cubana. No obstante, el rechazo se concentraba sobre la autoridad eclesiástica, no sobre la creencia. La iglesia católica española se quedó atónita frente a la pérdida de la Colonia. Pero con mucha fineza, el Vaticano supo, apartando autoritariamente a la alta jerarquía peninsular y entrando en contacto y negociando directamente con Washington, las autoridades

145 Suárez Polcari (2003), 194.

146 Alfonso (1985), 20.

147 Agencia de prensa católica ACI: "Cubanos de la diáspora proponen nueva Constitución Cubana que incluya Dios": http://www.aciprensa.com/notic2001/octubre /notic1372.htm (20 de junio de 2005).

interventoras y sus fuerzas de ocupación militar, realizar verdaderos milagros para llevar a cabo la reconquista del espacio perdido, tanto más cuanto que la pérdida substancial del financiamiento etático se unía a la arrolladora competencia protestante.

El control que, por medio del patronato real, ejercía la administración estatal de la monarquía española, tenía como contrapartida y resultado una fidelidad propagandística de defensa permanente de los intereses monárquicos peninsulares en la colonia por parte de la iglesia católica. El compromiso total provocó el rechazo de ambos considerados como uno solo.

El protestantismo, con todas sus capillas y diversidades, ejerció pronto su impacto y seducción, tanto por haberse comprometido ampliamente con el proceso cubano de liberación, como por la acogida benévola que ejercía Estados Unidos hacia aquellos que no sólo el Estado monárquico colonial español rechazaba, sino que se veían también excluidos, cuando no excomulgados, por la Iglesia.

Llama poderosamente la atención la fecha en que se verifica el discurso constitucional. La proximidad de fechas, tanto en Francia como en Ecuador, por ejemplo, nos lleva a pensar que la separación se había convertido por aquel entonces en una necesidad. Esta voluntad política corresponde a las necesidades no sólo ideológicas sino prácticas de una nueva clase social que no ve en la Iglesia, o inclusive, de modo más amplio, en la religión, una entidad, un elemento favorable a la defensa de sus intereses y del proyecto de sociedad que pretenden conformar. El férreo debate e intercambio de ideas entre Gómez, Sanguilly y Betancourt, recuerda el que protagonizarían en la Asamblea francesa, unos años más tarde el abate Gayraud y el gobierno galo, pero también el que manifestarían Maurice Allard, Aristide Briand y Jean Jaurès. Es decir una misma voluntad de separación con modalidades y puntos de vista plurales. Llama poderosamente la atención la diversidad de sensibilidades y pensamientos al interior del partido independentista.

En Cuba, la separación del Estado y de las Iglesias se realiza al fin y al cabo a través de un proceso progresivo semejante al que se verifica en otros países: fin del monopolio del matrimonio religioso, secularización de cementerios, etc. Pero a esta laicidad cubana no se le puede reprochar ser un producto de importación ya que a menudo la sociedad civil se pronuncia a favor de leyes aún más drásticas para reducir el poder y las propiedades de la Iglesia o incluso las dicta desde el interior del gobierno interventor.

En fin, el esquema cubano de separación del Estado y de las Iglesias se construye, según se ha visto, a través del paso del respeto de la pluralidad de creencias, de la libertad de los cultos cristianos, a la libertad religiosa, para llegar a la separación de las iglesias y del Estado. Así la laicidad cubana corresponde a la vez al modelo francés y al modelo latinoamericano. Corresponde a la voluntad ideológica de afirmar la modernidad y la preponderancia del Estado sobre otros poderes constituidos, tal como la Iglesia, pero también a la necesidad de

afirmar la ruptura con el orden colonial y sus partidarios, al mismo tiempo que sirve para afirmarse a nivel internacional en tanto que estado soberano en relación con los otros.

Pero en el caso cubano, si la separación suponía responder no sólo a las expectativas de aquellos que se habían pasado al protestantismo, también podía corresponder con los planes de instalación de población estadounidense en el proyecto apenas escondido de anexión que por aquel entonces cautivaba las mentes.

Quedan numerosos elementos que estudiar, entre los cuales las modalidades de organización y el contenido pedagógico de un sistema educativo proyectado entonces por las élites con vistas a corresponder con las nuevas necesidades de formación intelectual y técnica de los individuos para formar la futura sociedad cubana. Del mismo modo, sería interesante estudiar la obra de reconquista de la iglesia católica y sus modalidades, la apertura de seminarios, colegios y la exaltación de la *cubanidad* llevada a cabo entonces por los enviados del Vaticano.

*Alvar de La LLOSA*
*Université Paris X - Nanterre*

## Bibliografía

*Cuadernos de la Facultad de derecho y Ciencias sociales*, segunda serie n° 7, Instituto uruguayo de derecho administrativo, Jornadas sobre estado de derecho, educación y laicidad, Montevideo, 19 de agosto – 26 de septiembre de 1987, Montevideo, 1988, 184 p.

*Historia de la Nación Cubana*, publicada bajo la dirección de Ramiro Guerra y Sánchez; José M. Pérez Cabrera; Juan J. Remos y Emeterio S. Santovenia, "Cambio de soberanía, desde 1868 hasta 1902" y "Los nexos del Estado y la Iglesia": Ed. Historia de la Nación Cubana, SA, Tomo VII.

*ídem*: Tomo X: "Consolidación de la República – desde 1902 hasta 1951", La Habana: Ed. Historia de la Nación Cubana SA, 1952, 485 p.

*Constitución de la República de Cuba*, Habana: Imprenta y papelería de Rambla y Bouza, 1910, 37 p.

Varios, *José Martí y Eloy Alfaro, luchadores inclaudicables por la libertad de nuestra América*, Quito: Imprenta Miraflores: 2003, 78 p. En particular "Eloy Alfaro y la independencia de Cuba" por Sergio Guerra Vilaboy, p. 57 a 68.

ALFONSO, Pablo M., *Cuba, Castro y los católicos, del humanismo revolucionario al marxismo totalitario*, Miami Fla.: Ed. Hispanoamerican Books, 1985, 227 p.

de ALZOLA, Pablo, "El problema cubano": Biblioteca selecta de autores vascongados ; Cuestiones religiosas y sociales, tomo VIII, San Sebastián, 1897–1899, 185 p.

BRAVO Y CORREOSO, Lic. Antonio [ex-delegado a la Convención constituyente de 1900, y senador por la provincia de Oriente], *Cómo se hizo la Constitución de Cuba, Conferencias dadas en la Institución de Altos Estudios, de la Asociación de Maestros normales de Oriente, en los meses de noviembre y de diciembre de 1927 y enero de 1928*, La Habana: Imprenta y papelería de Rambla, Bouza y Cia, c/ Pi y Margal, 1928, 113 p.

BUIDE LAVERDE, Ramón, *La Iglesia en América: organización, vida externa y situación jurídica de la Iglesia americana frente al Estado*, (Tesis doctoral) Santiago, 1922 (Imp. de *El Eco Franciscano*), 145 p.

CASTILLO TÉLLEZ, Calixto, *La Iglesia protestante en las luchas por la independencia de Cuba (1868-1898)*, La Habana: Ciencias sociales, 2003, 108 p.

CEPEDA, Rafael, *Manuel Sanguily frente a la dominación yanki*, La Habana: Ed. Letras cubanas, 1986, 390 p.

CEPEDA, Rafael, *José Martí, Perspectivas éticas de la fe cristiana*, San José de Costa Rica A. C.: DEI [Departamento Ecuménico de Investigaciones], 1991, Col. Historia de la Iglesia y de la Teología, 206 p.

CHAPMAN, Charles Edward, *A History of the Cuban Republic: A Study in Hispanic American Politics*, New York, 1927, 685 p. Reedición: New York: Octagon Books, 1969, 685 p.

CHAPMAN, Charles Edward, *Republican Hispanic America: a history*, New York: Macmillan, 1937, 463 p.

COSME DE LA TORRIENTE, *Juan Gualberto Gómez: discurso leído por el académico de número, vice presidente de la corporación, Cor. Dr. Cosme de la Torriente en la sesión solemne celebrada el 12 de julio de 1954, en homenaje al Gran Ciudadano*, La Habana: Academia de la Historia de Cuba, 1954, 79 p.

COSTA, Octavio, *Juan Gualberto Gómez: una vida sin sombra*, La Habana: Octavio R. Costa 1950, 228 p.

FORNER Philip, *Antonio Maceo: the "Bronce Titan" of Cuba's struggle for independence*, New York & London: Monthly Review press corporation, 1977, 340 p.

FONER Philip S., *Historia de Cuba y sus relaciones con Estados Unidos*, La Habana: Ed. Ciencias politicas, 1973, (Raquel Catalá traductora).

FONER, Philip S[heldon], *The Spanish-Cuban-American War and the Birth of American Imperialism 1895-1902*, Vol. II: 1898–1902, New York & London: Monthly Review Press, 1972, 716 p. Traducción: La Habana : Ed. Ciencias políticas, 1973 y Madrid: Akal ed., 1975, vol. 2, 398 p.

FORNÉS BONAVÍA, Leopoldo "La primera República (1899-1921)": *Cien años de historia de Cuba (1898-1998)*, Madrid : Editorial Verbum, 2000, 248 p.

GÓMEZ, Juan Gualberto, *Por Cuba Libre*, La Habana: Ed. Ciencias sociales, 1974, 513 p.

GÓMEZ ZAMORA, Padre Matías, *Regio Patronato español e indiano*, Madrid: Imprenta del Asilio de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1897, 778 p.

GIRÓN Y ARCAS, Doctor Joaquín, catedrático por oposición de Instituciones de Derecho canónigo en la Universidad de Santiago de Compostela, *La situación juridical de la Iglesia católica en los diversos estados de Europa y de América, notas para su estudio*, Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1905, 379 p.

HERNÁNDEZ CORUJO, Enrique, [profesor titular de historia constitucional de Cuba en la universidad de La Habana], *Los fundamentos históricos y filosóficos de la Constitución de 1901*, La Habana: Ed. Lex, 1953 (año del centenario de José Martí), 31 p.

HERREGO ESTUCH, Leopoldo, *Juan Gualberto Gómez: Un Gran Inconforme*, La Habana: 1954, p. 155-157.

IBARRA, Jorge, *Cuba: 1898-1921. Partidos políticos y clases sociales*, La Habana: Ed. Ciencias Sociales, 1992, 478 p.

MANIGAT, Leslie, *L'Amérique latine au XXe siècle, 1889-1929*, Paris : Editions Richelieu, 1973, 414 p.

"Mauricio", *La Gran traición*, con prólogo por "Iberius", Barcelona: Miguel Borras, 1899, 111 p.

MARTÍ, José, *Obras Completas*, La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1964.

MAZA MIQUEL, R.P. Dr. Manuel Pablo, *Between ideology and compassion: the Cuban insurrection of 1895-98, through the private correspondence of Cuba's two prelates with the Holy See*, Michigan: U. M. I., 1990, 459 p.

MAZA MIQUEL, R.P. Dr. Manuel P., *Alma del negocio y negocio del alma: testimonios sobre la Iglesia y la sociedad en Cuba, 1878-1894*, Santiago: PUCMM, 1990, 120 p.

MAZA MIQUEL, R.P. Dr. Manuel, *El clero cubano y la independencia: las investigaciones de Francisco González del Valle (1881-1942)*, Santo Domingo: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo; Centro Francisco Bonó de la Compañía de Jesús en las Antillas, 1993, 276 p.

MAZA MIQUEL, R.P. Dr. Manuel P., *La Iglesia cubana: cinco siglos de desafíos y respuestas*, Santo Domingo: Amigos del Hogar, 1995, 55 p.

MAZA MIQUEL, R.P. Dr. Manuel, *Entre la ideología y la compasión. Guerra y paz en Cuba 1895-1903, Testimonios de los Archivos Vaticanos*, Santo Domingo: Instituto Pedro Francisco Bonó, 1997, 559 p.

MECHAM, J. Lloyd, *Church & State in Latin America: A History of politico-ecclesiastical relations*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 1934, 550 p.

MORENO FRAGINALS, Manuel, "El Anexionismo": *Cien años de historia de Cuba (1898-1998)*, Madrid: Ed. Verbum: fundación Hispano-cubana, p. 35-45, 249 p.

PICHARDO VIÑALS, Hortensia, *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973, tomo II, 474 p. Reeditado en La Habana: Ed. Pueblo y Educación, 1984, t. II, p. 358.

RAMOS, Marco Antonio, *Panorama del Protestantismo en Cuba: la presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la Revolución*, Miami-San José: Ed. Caribe, 1986, 668 p.

ROBLEDO REYES, Antonio, *Cuba bandera, himno y escudo*, Miami: Dax Book inc.; Madrid: Agualarga, 1997, 158 p.

RODRÍGUEZ MOREJÓN, A. G., *Raíces de la República de Cuba*, Miami: Editorial Omega, 1964, 126 p.

ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio, *Juan Gualberto Gómez, paladín de la independencia y la libertad de Cuba*, La Habana: Oficina del historiador de la Ciudad de La Habana, 1954, 135 p.

ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio, *Cuba no debe su independencia a los Estados Unidos*, La Habana: Ed. La Tertulia, 1960, 155 p.

ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio, *Los Estados Unidos contra Cuba libre*, Santiago: Ed. Oriente; New York: Ed. Vitral, 1982, p. 21.

RUBIO GARCIA-MINA, Javier (diplomático e historiador español), "La cuestión de Cuba y las relaciones con los Estados Unidos durante el reinado de Alfonso XII" y "La diplomacia triangular España–Cuba–Estados Unidos (1895-1898)": *Cien años de historia de Cuba (1898-1998)*, Madrid: Ed Verbum: Fundación Hispano-cubana, 1995, p. 59-98, 249 p.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona: ed. Universidad de Navarra, 1991, 332 p.

SUÁREZ POLCARI, Ramón (Monseñor), *Historia de la Iglesia Católica en Cuba*, Miami (Fla.): Ediciones Universal, 2003, 512 p. [compilación del Archivo eclesiástico cubano]

TACÓN, Miguel, Duque de la Unión de Cuba, *Correspondencia reservada del capitán general don Miguel Tacón con el gobierno de Madrid, 1834–1836: el general Tacón y su época 1834–1838*, introducción, notas y bibliografía por Juan Pérez de la Riva, La Habana: Consejo nacional de Cultura Biblioteca nacional José Martí, departamento de colección cubana, 1963, 463 p.

VÉLEZ SARSFIELD, Dalmacio, *Derecho público eclesiástico : relaciones del estado con la iglesia en la Antigua América Española*, Buenos Aires, 1871 (imp. de *La Tribuna*), 156 p.

VÉLEZ SARSFIELD, Dalmacio, *Relaciones del Estado con la Iglesia*, Buenos Aires: Lib. La Facultad, 1919, 318 p.

# *L'Église et les congrégations religieuses à l'épreuve du libéralisme bolivien : débats, résistances et tolérances éducatives*

À LA FIN DU XIX[E] SIÈCLE, l'école religieuse était très diversifiée en Bolivie : écoles paroissiales en milieu rural, *colegios seminarios* dans les villes, action éducative des Franciscains, des Jésuites, et implantation progressive, à partir de 1890, de la Congrégation salésienne, s'ajoutaient à un système éducatif déjà complexe et hétérogène depuis l'Indépendance[1]. Quand le parti Libéral arriva au pouvoir en 1899 avec de nouvelles ambitions en ce domaine, il chercha à incarner l'émergence d'un certain "*Estado docente*" soucieux de prendre en main et d'unifier l'organisation d'un système éducatif national[2].

Jusqu'où l'idée d'un système éducatif laïque[3] put-elle prendre place dans ce nouveau projet de société ? À quels obstacles dut-elle faire face ? Nous tâcherons de présenter ici et d'interpréter à la fois les moments de tension, de crise, de conflit ouvert entre l'Église et l'État, et ceux de tolérance, au contraire, voire de relative bienveillance, également observables en ce début de XX[e] siècle. Nous montrerons ainsi comment, de la part d'un parti politique

---

1 Rafael A. Reyeros, *Historia de la Educación en Bolivia. De la independencia a la Revolución federal*, La Paz, ed. Universo, 1952.

2 Françoise Martinez, *Qu'ils soient nos semblables, pas nos égaux. L'école bolivienne dans la politique libérale de 'régénération nationale' (1898-1920)*, Lille, ANRT-Septentrion, 2001.

3 Certains auteurs ont insisté sur le caractère proprement français de la notion (travaux de Jean Baubérot, en particulier *La laïcité, quel héritage, de 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990 ; *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000) sans exclure toutefois ni les caractéristiques communes entre des expériences nationales diversifiées ni les possibles interactions entre ces histoires nationales. Nous entendons ici par volonté de laïcisation en Bolivie celle de fonder un système éducatif pas forcément anticlérical ni défenseur des idées de la Révolution Française et d'un affranchissement total de l'Église, mais prônant un système où la religion ne jouerait plus le rôle clé qui lui avait été dévolu depuis la Conquête.

qui cherchait à se différencier du traditionnel parti Conservateur par ses positions nouvelles face à l'institution religieuse, l'instrumentalisation de certaines congrégations prit sens dans l'entreprise de « régénération éducative » alors engagée.

## I. Un patchwork éducatif et la diversification progressive de l'éducation religieuse à la fin du XIXe siècle

Si le XIXe siècle marque en Amérique latine le déclin de l'éducation religieuse[4], la Bolivie du passage du XIXe siècle au XXe semble se caractériser au contraire par une diversification acceptée[5] voire croissante de l'éducation religieuse. Cette diversité était déjà constitutive d'une organisation éducative à la fois très hétérogène dans son fonctionnement et très inégalement répartie sur l'ensemble du territoire. Ainsi pour ne considérer que la seule instruction primaire, outre les plaintes dont elle faisait l'objet (législations contradictoires concernant les méthodes pédagogiques à appliquer par exemple, infrastructures insuffisantes dans le cas notamment d'écoles créées mais non ouvertes sur le terrain, ou absence d'un corps enseignant professionnel) il n'était pas possible d'évoquer un système éducatif à proprement parler mais seulement une juxtaposition d'établissements. Ceux-ci, quand ils ne dépendaient pas directement de l'Église, pouvaient déjà être de trois sortes : écoles publiques (*fiscales*), municipales (*municipales*) ou privées (*particulares*). S'y ajoutaient donc les établissements religieux, peu nombreux en termes quantitatifs, mais eux aussi toujours plus diversifiés en cette fin du XIXe siècle : *escuelas parroquiales*, *colegios seminarios* et, plus récemment implantés dans les années 1890, quelques *colegios de artes y oficios*.

Dès la dernière décennie du XIXe siècle pourtant un effort politique est mené, avant même l'arrivée des libéraux au pouvoir, pour tenter de prendre en main l'éducation nationale depuis l'État, en particulier à travers la recherche d'une unification pédagogique[6]. Les années 1890 illustrent ainsi un certain effort politique homogénéisateur et centralisateur et, dans ce contexte, la diversification de l'école religieuse semble quelque peu paradoxale. Cet effort

---

4 Celle-ci perd peu à peu ce qui était resté son quasi monopole malgré les Indépendances, face au surgissement et à l'affirmation d'États-éducateurs (*Estados docentes*) souvent anticléricaux. Cf. notamment sur ce thème *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, n° 12 : « Le siècle des États-éducateurs », 2000 (2), Paris, 171 p.

5 Nous renvoyons ici aux voix officielles susceptibles de réagir ou non sur telle ou telle pratique éducative, celle des *cancelarios*, directeurs de l'université du département et responsables de l'éducation sur cette fraction territoriale, dont nous avons pu étudier les rapports de ces années.

6 Elle est lancée par le parti Conservateur. Le décret du 12 janvier 1895 réglemente ainsi la loi du 12 octobre 1892, faisant du « système graduel concentrique » la méthode pédagogique officielle pour l'ensemble des établissements de la République. La loi est assortie d'efforts de terrain pour sa bonne application (conférences explicatives, etc.) même si dans les faits il fallut attendre les libéraux pour une reprise systématique généralisée et contrôlée de cette méthode pédagogique.

toutefois est tardif par rapport aux pays voisins[7], et il est surtout très timide. Jusqu'à la révolution fédérale (1898) en effet et l'arrivée des libéraux, c'est un lieu commun de considérer que la responsabilité de l'instruction primaire est l'affaire des prêtres auxquels il revient de fonder des écoles et d'en assurer le bon fonctionnement dans leur paroisse. Pourtant, malgré des incitations répétées tout au long du XIX[e] siècle et assorties parfois de primes, ces écoles restaient en nombre extrêmement limité (34 écoles dénombrées pour l'ensemble du territoire) et elles étaient très inégalement réparties (la moitié d'entre elles dans le seul département de Chuquisaca, tandis que le département minier d'Oruro ou le département rural de Tarija n'en avaient aucune). Les autorités politiques et éducatives adressaient alors leurs reproches aux prêtres, seuls responsables à leurs yeux de ces carences éducatives. Elles les rappelaient à l'ordre là où les écoles n'existaient pas, et faisaient pression sur eux là où elles fonctionnaient de façon insatisfaisante. Ainsi le *cancelario*[8] d'Oruro demandait en 1898 au ministère d'intervenir auprès des prêtres de son département.

> Sería conveniente incitar a todos los Párrocos y tenientes de Cura, recordándoles la obligación que tienen de fundar escuelas parroquiales[9].

De même celui de Cochabamba se plaignait la même année de ne connaître qu'une seule école primaire paroissiale sur les trois censées exister, et dénonçait ce désengagement contraire à leur mission éducative :

> De desear es, que los señores párrocos cumplan todos con el precepto evangélico de « enseñar al que no sabe », sosteniendo sus respectivos planteles de enseñanza[10].

Enfin, là où ces écoles paroissiales existaient, ce sont leurs conditions de fonctionnement qui étaient critiquées. Il y en avait ainsi huit dans les provinces du département de Potosí mais que Luis F. Manzano, son *cancelario*, incluait dans un constat négatif de

> locales incómodos, falta de textos, incompetencia de preceptores, escaso número de alumnos[11].

---

7 Ainsi le système graduel concentrique est un modèle pédagogique allemand mais repris du Chili qui l'appliquait déjà depuis la moitié du XIX[e] siècle.

8 Le terme *cancelario* désigne l'autorité éducative dépendant directement du ministre de l'Instruction, sorte de relais entre le gouvernement et le terrain. Le *cancelario* était tout à la fois président d'une Université donnée et responsable de l'éducation sur l'ensemble du département correspondant. Le terme est abandonné quelques années plus tard au profit de celui de *rector*. Mais en 1900, *rector* est encore un terme qui peut désigner tout directeur d'établissement.

9 Abelardo Renjet, « Informe Anual del Cancelario de la Universidad de Oruro », *Anexos de la Memoria de instrucción pública y fomento presentada al Congreso Ordinario de 1898*, p. 61.

10 Luis F. Guzmán, « Informe Anual del Cancelario de la Universidad de Cochabamba », *Anexos de la Memoria de instrucción pública y fomento presentada al Congreso Ordinario de 1898*, pp. 47-48.

Les critiques ne visaient pas du tout alors à décrédibiliser l'action éducative de l'Église et des prêtres pour leur retirer une quelconque liberté d'action, elles reflétaient simplement un grand mécontentement des autorités face au manque d'implication d'une institution dans ce qui était considéré comme une de ses missions premières. Il y avait tellement peu de volonté politique de laïcisation que même là où l'État avait agi, en tâchant de généraliser un système pédagogique national notamment, il avait pris soin de dispenser de le suivre, le collège San Calixto de La Paz, tenu par la Compagnie de Jésus, et les différents *colegios seminarios* du territoire. Ces derniers profitèrent d'ailleurs autant qu'ils le purent de cette indépendance en en revendiquant les bienfaits dans la presse de l'époque[12].

Bien sûr, certaines voix, déjà, s'élevaient contre cette indépendance de l'école religieuse et déploraient le « divorce scientifique »[13] auquel était exposé tout étudiant d'un *colegio seminario* qui chercherait à poursuivre son cursus dans un autre établissement. Mais elles restèrent très marginales. Jusqu'à la Révolution fédérale de 1898, l'autonomie organisationnelle des écoles aux mains de l'Église fut respectée. Ces établissements constituaient un pan de la diversité et de la complexité d'un système éducatif qui était davantage, dans les faits, une somme de sous-systèmes hétérogènes coexistants.

## II. Laïcité et idéologie libérale

Avec la dite Révolution « fédérale » et l'arrivée du parti Libéral au pouvoir, c'est une véritable entreprise d'unification par étatisation de l'instruction qui fut lancée puis menée de façon systématique. Réduire les distances entre la barbarie identifiée comme telle parmi les populations du territoire et la civilisation à laquelle on aspirait, et pour ce faire remettre sur les rails de l'évolution ceux qui restaient en marge du progrès, telle fut l'urgence politique du moment. Le système éducatif connut un réel regain d'intérêt et, chose nouvelle, il était désormais perçu comme une fonction régalienne : l'État devait en être l'instance suprême. Son développement et son unification devint, dans les discours et dans les faits, une priorité gouvernementale. Le projet politique de José Manuel Pando prolongé par Ismael Montes[14] fut celui de "régénérer" le peuple par l'école pour engager le pays dans la voie du progrès et de la modernisation nationale.

---

11 Luis F. Manzano, « Informe Anual del Cancelario de la Universidad de Potosí », *Anexos de la Memoria de instrucción pública y fomento presentada al Congreso Ordinario de 1898*, p. 66.

12 En témoignent une série de six articles, intitulés « colegios Seminarios », publiés à Sucre dans *La Industria* du 27 septembre au 18 octobre 1898, et revendiquant cette autonomie salutaire pour l'institution et son enseignement.

13 Cf. notamment Julián Eladio Justiniano Chávez, « Informe Anual del Cancelario de la Universidad de Santa Cruz », *Anexos de la Memoria de instrucción pública y fomento presentada al Congreso Ordinario de 1898*, p. 185.

14 Pour ne citer que les deux premiers présidents de deux décennies de libéralisme (1899-1920).

Quelle place put avoir la laïcité dans l'idéologie de cette nouvelle force politique ?

Se dire « libéral » à la fin du XIXe siècle, c'était reprendre un concept dans l'air du temps qui ne livrait nullement son idéologie ni son projet. Notion polysémique et ambiguë[15], le libéralisme bolivien trouva l'expression de ses principes fondamentaux dans le discours que prononça le chef du parti, le général Eliodoro Camacho, le 2 décembre 1885 à La Paz, et qui tint lieu par la suite de programme du parti[16]. Eliodoro Camacho est à étudier ainsi comme un idéologue du parti. Si différents principes communs aux doctrines libérales du moment se trouvent clairement exprimés dans son texte (volonté de favoriser le circuit économique « naturel » ; la liberté comme point d'aboutissement d'une création continue dont l'État doit être le garant ; l'étendue limitée des pouvoirs de l'État ; les affinités d'inspiration avec l'idéal démocratique des Lumières[17]), l'idée d'un État laïque y est précisément la grande absente. Dans ce texte-ralliement, l'Église reste épargnée voire protégée. Le parti Libéral se garde bien de prôner « l'État neutre entre les religions » selon la formule consacrée d'Ernest Renan. Le début du programme, où Eliodoro Camacho s'efforce de définir d'abord le libéralisme par ce qu'il n'est pas, ne laisse aucun doute quant à la légitimité, à ses yeux, de la croyance et de la pratique religieuse :

> No consiste [el liberalismo], como piensan quienes lo difaman, en romper bruscamente con las tradiciones del pasado, entrando a saltos en innovaciones violentas o adoptando sin criterio todas las reformas imaginables ; ni en hacer gala de licencia en las ideas, de grosería en el lenguaje, de inmoralidad en las costumbres, ni en ostentar indiferencia y descreimiento religioso o menosprecio por la fe. Un pueblo libre es una sociedad de hombres de bien, y los hombres de bien son quienes creen en un Dios de bondad y de justicia[18].

L'Église fut donc traitée avec force précautions. La laïcité, comme telle, ne fut jamais revendiquée comme un axe de cet *idearium* politique. Certes, cette foi qu'il était légitime d'avoir et ce Dieu en qui il semblait légitime de

---

15 Cf. travaux de Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris : Pluriel, 1986, et de Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, Paris, Seuil, 1988.

16 Il fut publié comme tel à Cochabamba en 1887. Dès sa première édition, le texte parut avec un préambule de Nataniel Aguirre, alors président du groupe de dirigeants du parti libéral, selon lequel les principes exposés dans le discours d'E. Camacho avaient fait parmi les assemblées des différents départements une unanimité qui avait poussé à leur publication comme programme. In *La política liberal formulada por el Jefe del Partido General Don Eliodoro Camacho*, La Paz, Imp. Andina, 1916, p. 11.

17 Nous reprenons ici brièvement un idéal type du libéralisme que nous avons été amenée à dresser dans Françoise Martinez, *Qu'ils soient nos semblables, pas nos égaux. L'école bolivienne dans la politique libérale de 'régénération nationale' (1898-1920)*, *op. cit.*, p. 125-126.

18 « Programa del Partido Liberal », *La política liberal formulada por el Jefe del Partido General Don Eliodoro Camacho*, *op. cit.*, p. 13.

croire ne renvoyaient pas nécessairement au catholicisme. Un effort semblable de relative « neutralité » est notable dans les principes de l'appendice « *El liberalismo* » qui affirmait que l'État abusait de son autorité dès qu'il s'arrogeait un quelconque pouvoir en matière religieuse[19]. Cette possibilité ouverte d'une extension de la légitimité religieuse à d'autres cultes était bien le seul élément alors assumé tendant vers un « premier seuil de laïcisation »[20].

De fait, plus qu'un souci de réelle neutralité, ce fut sans doute celui de ne pas effrayer le clergé et ses partisans qui dicta ces discours et le choix des termes employés. Très vite les libéraux se permirent des entorses à ce qui aurait dû être un refus de se mêler de problèmes religieux. Ainsi au moment même où Eliodoro Camacho en appelait à la tolérance et à l'acceptation de la diversité d'opinions religieuses, il rappelait la protection que l'État accordait à l'Église... catholique :

> Luego, deben cerrarse las fuentes de discordia social en la familia boliviana, siendo el partido liberal tolerante con las opiniones disidentes evitando que las cuestiones religiosas o de secta tomen asiento entre las políticas en una sociedad como Bolivia, esencialmente católica y donde el Estado protege a la Iglesia, según la Ley fundamental […][21].

De façon apparemment paradoxale, le parti Libéral postulait donc le caractère apolitique des questions religieuses tout en rassurant la majorité catholique. Il n'était pas question de remettre en cause la loi qui faisait du catholicisme la religion d'État. La liberté de culte ne fut ainsi reconnue qu'en 1906 sous le gouvernement d'Ismael Montes, soit sept ans après la prise de pouvoir des libéraux. Et en 1903, *l'Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda geográfica* publiait encore : « El Estado sostiene la Religión Católica y el ejercicio públicamente de otro culto está prohibido »[22].

Est-ce à dire que l'État interdisait officiellement l'exercice public d'une religion autre que le catholicisme mais s'accommodait parfaitement de sa pratique « en secret » ? C'était, en effet, exactement l'intention. Ainsi, dans

---

19 Y étaient ainsi condamnées sur un pied d'égalité l'Inquisition et la Révolution Française : « […] la Inquisición española de ayer que quemaba herejes, como el liberalismo francés de hoy que expulsa de su suelo millares de religiosos ». In Appendice "El liberalismo", *Ibid.*, p. 37.

20 Pour Jean Baubérot qui a développé un idéal type de « seuils de laïcisation », l'État qui ne prétend plus assurer « le salut » de ses citoyens, adopte « un cadre laïcisateur » (pour franchir « un premier seuil de laïcisation ») où apparaît notamment le pluralisme des cultes reconnus, le catholicisme partageant désormais sa « reconnaissance de légitimité avec des minorités religieuses qui accèdent également au rang de "cultes reconnus" ». In Jean-Pierre Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 18.

21 « Programa del Partido Liberal », *La política liberal formulada por el Jefe del Partido General Don Eliodoro Camacho*, *Ibid.*, p. 21.

22 Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, *Sinópsis Estadística y Geográfica de la República de Bolivia*, La Paz, Tall. Tip-Lit J. M. Gamarra, t. I, 1903, p. 261.

l'est du pays, pour le territoire des « *Colonias* », la constitution politique elle-même prévoyait d'autres appartenances confessionnelles possibles :

> En las 'Colonias' la tolerancia está establecida por la 'Constitución política'. La mayoría del país profesa la expresada religión ; mas no se da importancia a las disidencias en este sentido, por la generalidad de la población, y los extranjeros conservan la religión que profesan, al amparo de la opinión pública. La conversión de los salvajes está atendida por colegios de propaganda fide que han fundado en la actualidad 18 misiones[23].

Cette stratégie politique est à rapprocher de celle qu'eut la France aussi dans ses colonies où les missionnaires de toutes confessions étaient envoyés avec l'idée qu'ils pourraient inculquer un certain nombre de valeurs et assurer ainsi notamment un maintien de l'ordre social. Dans cette région bolivienne très éloignée de la capitale et convoitée alors par le Brésil, étrangers et missions religieuses, catholiques ou non, étaient susceptibles, en l'occupant, d'y asseoir une autorité bolivienne et d'aider ainsi le pouvoir politique en place à la conserver. Ils pouvaient en outre convertir à la religion, et donc aussi, à une certaine obéissance aux règles d'une société moderne, les populations amazoniennes jugées sauvages ou en état de barbarie. Une telle démarche « civilisatrice » s'inscrivait bien évidemment dans le sens du progrès national désiré.

Dans une optique parallèle de paix intérieure, le parti Libéral, tout en se construisant une idéologie propre, prit grand soin de rassurer l'Église et ses fidèles et d'affirmer la légitimité de la religion catholique afin de contrecarrer toute accusation d'anticléricalisme. Si Jean Meyer souligne l'éventail de réactions politiques nationales qui purent surgir face à l'Église pendant la période dite du « positivisme et du scientisme », nous pourrions parler, pour le cas bolivien, tout au plus d'un « agnosticisme tolérant » progressif, au fur et à mesure qu'arrivaient des missions protestantes notamment, mais en aucun cas d'« anticléricalisme sectaire »[24].

Pourtant, des aspirations laïques et anticléricales trouvèrent aussi à s'exprimer en Bolivie, dès le premier mandat libéral de José Manuel Pando, et des « persécutions » contre l'Église purent exister « symboliquement et matériellement »[25] dès lors que l'autorité de l'État libéral était menacée et son hégémonie politique en danger.

---

23 Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, *Sinópsis Estadística y Geográfica de la República de Bolivia*, *op. cit.*, p. 261.

24 Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, México, Vuelta, 1989, p. 18.

25 Nous reprenons ici la réflexion d'Olivier Compagnon concernant le repli défensif des Églises latino-américaines de la fin du XIX^e^ siècle et début du XX^e^ face à ces deux types de persécutions infligées par des « régimes libéraux conquérants ». In *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 32.

Un cas particulier illustre bien, sinon un anticatholicisme à tout rompre, au moins une certaine fermeté anticléricale. Ce fut le bras de fer qui opposa l'Église et l'État autour du *Colegio Seminario* de Cochabamba.

## III. Le *Colegio Seminario* de Cochabamba, bras de fer entre Église et État

Dans une volonté de réorganiser un système éducatif unifié afin de pouvoir remédier à toutes les disparités ou dysfonctionnements qui le caractérisaient, le premier ministre de l'Instruction libéral, Samuel Oropeza, se lança dans une étatisation du système éducatif moins d'un mois après sa nomination. Étant donné le rôle que l'éducation était amenée à jouer dans le projet politique libéral de « régénération nationale », il était urgent de le nationaliser, c'est-à-dire de transférer à l'État la responsabilité de son fonctionnement, et par conséquent sa gestion et son contrôle. Sur le plan institutionnel, le projet se concrétisa par le décret du 22 janvier 1900 reprenant l'unification pédagogique déjà mentionnée, mais surtout par la loi du 6 février 1900, par laquelle l'instruction, quel que fût son statut (subventionnée par l'État ou pas) devait se soumettre au contrôle du pouvoir exécutif :

> Todo establecimiento de Instrucción, en cualquiera de sus grados, oficial, libre, civil o eclesiástico, especial o general, está sometido a las leyes y decretos que dictaren los poderes Legislativo y Ejecutivo, tanto en lo científico, como en lo disciplinario y económico[26].

De fait, cette loi modifiait celle de 1882 en revenant essentiellement sur un article qui autorisait l'indépendance totale des *colegios seminarios* par rapport à l'État. Désormais, ces derniers ne pouvaient dispenser une scolarité officiellement reconnue qu'à la condition que les enseignants aient passé un examen conformément aux lois en vigueur, que les matières enseignées et la progression suivie soient identiques à celles prônées par l'« instruction officielle » (*sic*) et sous la surveillance du *cancelario* du district concerné. Pour éviter que ces déclarations restassent lettre morte, la sanction était précisée. Elle allait s'exercer à trois niveaux : tout d'abord à l'encontre de l'établissement qui serait fermé ; puis à l'encontre de son personnel enseignant dont l'activité serait suspendue ; enfin à l'encontre des élèves dont le cursus ne serait pas reconnu[27]. Son potentiel dissuasif était ainsi considérable. Une fois proclamée, la loi ne resta pas une mesure isolée, mais elle fut appuyée par les ministres

---

26 *Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones supremas de 1900*, La Paz, Imp. Los Debates, 1901, p. 124.

27 « Circular de 16 de septiembre », *Ibid.*, p. 487-488.

suivants, à travers divers courriers officiels, circulaires et résolutions qui vinrent la compléter ou renforcer sa portée[28].

Ce faisant, malgré les précautions discursives initialement mentionnées, l'État s'immisçait fortement, et pour la première fois, dans les affaires religieuses en leur imposant une soumission aux lois et décrets de la République relatifs aux activités d'enseignement, et une soumission, étant donné les moyens de contrôle mis en place, aux représentants de l'État laïque. Il leur fallait désormais accepter d'avoir des comptes à rendre à une autorité civile, de position hiérarchique plus élevée que l'autorité religieuse qui dirigeait seule ses établissements jusqu'alors. Cela déclencha immédiatement de violentes protestations et marqua le début d'une lutte de pouvoir engagée pour plusieurs années. Les journaux religieux n'eurent de cesse désormais de s'en prendre aux aspirations « anti-sociales » et « anti-chrétiennes » du groupe libéral, imprégné d'un « maçonnisme » qui pervertissait ses ambitions[29]. Ils étaient dans la phase de résistance et se préparaient déjà à d'éventuelles contre-attaques, dans un mouvement vers « plus de polémique et plus d'agressivité »[30].

S'inscrivant dans l'effort gouvernemental mentionné d'uniformisation et de contrôle, un « Règlement Général d'Examens » fut promulgué le 10 février 1904. Ce fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase. Ce règlement fixait les modalités de contrôle et d'examens et surtout il établissait que seul le gouvernement pouvait constituer les jurys en nommant ses membres sur proposition du conseil universitaire. Le *cancelario* en était le « *presidente nato* ».

Le *cancelario* du département de Cochabamba, Dr. Rafael Canedo, ne manqua donc pas de réagir après que l'évêque de Cochabamba et le « recteur religieux » du collège-séminaire de la même ville, refusèrent de reconnaître, lors des examens, la présidence au « recteur civil » qu'il était. Le 25 juin 1904, il demanda tout bonnement l'annulation de ces examens semestriels qui constituaient un pied de nez à l'autorité universitaire, et il donna huit jours aux élèves pour aller s'inscrire ailleurs. Le président José Manuel Pando lui apporta son soutien, ce qui entraîna la fermeture effective du collège[31].

---

28 Cf. circulaire du 24 mai 1902 de Andrés S. Muñoz réaffirmant l'autorité des *Cancelarios* sur ces établissements ; le courrier officiel du 27 juin 1901 adressé au *Cancelario* de Chuquisaca, afin que les établissements salésiens ne fassent pas exception (*Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones supremas. Año 1901*, La Paz, Imp. y Lit Paceña, 1902, pp. 251-252) ; la circulaire du 6 septembre 1902 sur les modalités d'examens exigés aux professeurs y compris ceux des collèges-séminaires (*Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones supremas. Año 1902*, La Paz, Imp. Artística, 1903, p. 329).

29 Cf. notamment les articles publiés par le journal pacénien *La Unión*, organe de presse de « La unión católica », groupe d'ultramontains très influent qui montrait du doigt les libéraux comme le cheval de Troie de l'Église catholique. Cf. E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, ed. Sígueme, t.. VIII, 1987, p. 310.

30 Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, *op. cit.*, p. 90.

31 Télégramme du 19 juillet, *Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones supremas. Año 1904*, La Paz, Imp. y Lit. Boliviana Heitmann y Cornejo, 1905, p. 314.

La version de l'incident différa bien entendu selon qu'elle était exposée au Congrès (le ministre y réaffirma son appui au *cancelario* face à un directeur religieux qui s'était entêté à se soustraire aux lois de la République) ou même dans la presse libérale-critique (*La Industria* de Sucre reprit l'idée d'un refus de l'évêque de reconnaître le rôle des autorités civiles), ou qu'elle était relatée par les parents d'élèves de l'établissement (le *Manifiesto y protesta de las Señoras* dénonçait ainsi, à l'opposé, l'inexactitude des accusations contre l'évêque : le *cancelario* aurait présidé le jury mais aurait simplement mal pris le fait d'avoir été reçu comme « *presidente honorario* » au lieu d'être reçu comme « *presidente nato* »[32]). Quoi qu'il en soit, les querelles de plume qui se manifestaient depuis la loi du 6 février 1900 trouvèrent à s'alimenter avec le décret, et elles se cristallisèrent autour de la décision de fermer l'établissement.

Autorités religieuses, enseignants et parents d'élèves s'organisèrent pour protester contre cette fermeture abusive et présenter un recours d'annulation devant la Cour suprême de la loi qui la proclamait. Les articles de la presse catholique se multiplièrent dénonçant l'inconstitutionnalité de cette fermeture. Les enseignants, contraints de suspendre leurs cours, rédigèrent un manifeste contre le gouvernement et ses abus de pouvoir[33]. Les familles, quant à elles, s'impliquèrent à travers deux pétitions dites des « hommes et femmes de Cochabamba », s'accordant à voir dans la fermeture de l'établissement une attaque contre les garanties constitutionnelles et contre le « progrès du pays »[34] puisque était supprimé, en fin de compte, un établissement dans une république qui n'en comptait déjà pas suffisamment. La pétition des hommes fut souscrite par 26 noms suivis de 2500 signatures. Le texte de la protestation des femmes, quoique signé par une centaine seulement d'entre elles, détaillait plus longuement les abus de pouvoir d'un « État centralisateur totalitaire », le « fanatisme d'une secte qui tente de s'introduire dans le foyer domestique pour semer la zizanie et la discorde »[35].

Au-delà du cas particulier considéré, et en mettant la parole des deux camps au premier plan de l'actualité socio-éducative, l'événement permit un débat général sur la place que devait tenir l'Église dans la société et sur sa fonction éducative. Les libéraux leur laissaient l'opportunité de faire cause commune et de regrouper leurs requêtes. Ainsi, la demande d'inconstitutionnalité présentée au Congrès concerna tout à la fois la loi du 6 février 1900 (soumission au pouvoir exécutif), le décret du 10 février 1904 (règlement des examens) et la résolution de Canedo (fermeture du *colegio seminario*). Elle fut l'occasion de mettre en avant le poids social et moral du christianisme comme

---

32 « Manifiesto y protesta de las Señoras », *Foro Nacional. Por la libertad de enseñanza*, Sucre, Imp. La Capital, oct. 1904, p. 60.

33 « Manifiesto del profesorado », *Ibid.*, p. 57-58.

34 *Ibid.*, p. 59.

35 *Ibid.*, p. 62 (notre traduction).

une référence commune au peuple bolivien et le rôle éducatif historique de l'Église. Le droit de l'Église à enseigner ne pouvait lui être ôté car en plus d'être légal il lui était constitutif. Elle était par essence

> la maestra y educadora del género humano, la que salvó el depósito de los conocimientos prehistóricos y del mundo pagano, en medio de la irrupción de los bárbaros; la que civilizó a éstos y preparó el advenimiento de los Estados modernos; la que protegió y dio vuelo inmenso a las artes y a las ciencias fundando colegios y universidades, durante los siglos; es declarada absolutamente *« incompetente »* para la enseñanza, por esa ley boliviana, y la incapacidad legal a la que queda reducida es tan extrema que ni los mismos seminaristas a quienes se le permite, apenas, enseñar restringidamente, pueden servir para otra cosa que para clérigos[36].

Comment donc les enfants pouvaient-ils déclarer leur mère « incapable de les nourrir et de les élever », s'indignait-on encore. Avait-on déjà vu pareille ignominie...[37] L'Église, pour une partie de la société bolivienne, était l'institution enseignante de droit divin dont les compétences pour éduquer l'humanité ne pouvaient être remises en question.

L'événement fut ainsi particulièrement éclairant sur la façon dont les défenseurs de l'instruction catholique libre et ceux d'une éducation sinon laïque du moins sous contrôle étatique, se considéraient les uns les autres. Aux yeux de chacun des deux groupes, l'autre était une secte susceptible d'agir insidieusement sur les nouvelles générations et cette masse d'esprits en formation.

De querelle entre cléricaux et anticléricaux, le débat prit bien vite aussi le tour d'un débat politique entre le groupe libéral et l'ancien groupe conservateur rebaptisé depuis parti *Constitucional*. La polémique ayant surgi l'avant-dernier mois du gouvernement de José Manuel Pando, la responsabilité du conflit fut rejetée sur le nouveau président, Ismael Montes, ce qui consolida les rangs de l'opposition. Passons sur les attentes qui suivirent les débats et les regains de tension qui purent resurgir, le fait est qu'après plus d'un an de polémiques, Le Tribunal de la Cour Suprême ne reconnut que l'inconstitutionnalité... de la réclamation.

Il y eut donc bien ce bras de fer concret, gagné par l'État. Pourtant, impossible de parler en Bolivie, même en 1904, d'anticléricalisme forcené ni généralisé. Certaines congrégations étaient les bienvenues, précisément avec les libéraux, et continuèrent à l'être après l'épisode de Cochabamba. C'est en particulier le cas de la congrégation salésienne dont il semble intéressant de creuser, dans un tel contexte, le bon accueil.

---

36 « Demanda de inconstitucionalidad de la ley de 6 de febrero 1900, Decreto Supremo de 10 de febrero de 1904, y Resoluciones del Cancelario de Cochabamba de 25 de junio de 1904 », *Ibid.*, p. 10.

37 « ¿Hace (sic) visto una subversión más audaz y loca », *Ibid.*, p. 10.

## IV. Une « tolérance sélective » : la bienveillance à l'égard de la congrégation salésienne

S'il est certain que l'histoire des Églises latino-américaines à la transition du XIX^e au XX^e siècles est celle d'un déclin du rapport de forces avec l'État, à un moment où, dans l'immense majorité des républiques du continent le libéralisme détient le pouvoir politique et tend à le séculariser, il n'en reste pas moins vrai que naît à la même période une tendance qui s'affirmera plus tard dans le catholicisme social[38] et qui consiste, pour certaines institutions, à adapter leur discours et leurs pratiques en leur donnant un caractère plus social que politique, conformément aux instructions du concile plénier des évêques latino-américains réunis à Rome en 1899. C'est dans cette dynamique que s'inscrit l'expansion en Amérique du Sud en général, et en Bolivie en particulier, de missions religieuses et de la congrégation salésienne.

Surprenante peut paraître en effet, dans le cas bolivien et dans le contexte des efforts d'étatisation mentionnés, la totale bienveillance des élites libérales à leur égard et vis-à-vis de leurs *colegios de artes y oficios*. Elle montre, si besoin était, que quel qu'ait été l'idéologie du parti, le positivisme de ces élites ne signifiait pas leur « déspiritualisation ». Les louanges récurrentes à Comte et à Spencer s'inscrivaient dans un air du temps, dans un certain mimétisme international qui, s'il était sincère au moment de sa récupération, n'en était pas moins susceptible de souffrir assez facilement des nuances ou des amendements. On adoptait, et puis on adaptait.

Ce qui restait premier ? l'idéal libéral de consolidation d'une société où chacun aurait son rôle à jouer, un rôle bien défini, qui ferait de chaque individu un rouage essentiel de la machine nationale mais ne mettrait en aucun cas en danger son ordre interne et les raports de domination qui s'y étaient établis. Or, les Salésiens, en ce sens, pouvaient être fort utiles.

L'école salésienne définissait en effet sa vocation à partir d'un certain nombre de principes éducatifs, ceux de son fondateur Don Bosco[39]. À partir des documents relatifs à l'ordre, trois grands principes fondamentaux peuvent être dégagés : il s'agissait d'une pédagogie *préventive* (par opposition au système répressif qui avait dominé auparavant), teintée de *paternalisme* (sous couvert d'encadrement affectif et de protection) et qui proposait la rédemption avec comme but ultime *la sainteté*, en développant pour ce faire un procédé pour l'exemplarisation[40].

---

38 Cf. Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, *op. cit.*, p. 33-36. Il s'agissait généralement de groupes qui, au même titre que les mouvements socialistes et anarchistes, travaillaient à la contestation et déstabilisation de l'ordre libéral ainsi qu'à la diffusion d'une pensée anti-positiviste.

39 Alberto Aramayo Z., *Los Salesianos en Bolivia*, La Paz, ed. « Don Bosco », 2 t., 1976.

40 Les vies de trois jeunes adolescents « bienheureux » parvenus à une mort sainte constituaient ainsi trois modèles pour les jeunes généraltions à former. Il y avait Domingo Savio d'assez bonne condition, très croyant

L'engouement libéral pour l'odre salésien peut s'expliquer dans la mesure où la priorité éducative de ces missions, comme leur « paternalisme moralisateur » répondait parfaitement à cet idéal libéral d'éduquer les masses afin qu'elles œuvrent à la modernisation nationale, mais tout en les contrôlant et en leur inculquant des valeurs morales d'obéissance et d'humilité afin que cet instrument d'émancipation qu'était le savoir ne constituât en aucun cas un danger pour l'hégémonie libérale et l'ordre régnant.

Ainsi dès 1900, les établissements salésiens de La Paz et de Sucre reçurent des subventions élevées, et chaque président et ministre de l'Instruction soulignait, plein d'admiration, le labeur de ces pères salésiens qui travaillaient sans relâche pour développer une instruction technique professionnelle par ailleurs pratiquement inexistante dans le pays[41]. L'État libéral chercha à les impliquer plus encore dans la réorganisation du système éducatif. La loi du 6 février 1900, différente de celle imposant la suprématie des autorités civiles sur les autorités religieuses gérant des établissements d'instruction, mais proclamée le même jour, créait ainsi des écoles primaires d'internat pour indigènes dans différents villages du département de la Paz[42]. Elles répondaient à cette profonde conviction libérale qu'une régénération nationale par l'école passait avant tout par une régénération de la « race indigène ». Si ces écoles ne purent fonctionner dans les faits, le projet reste éclairant en ce qu'il impliquait une nouvelle fois les missions salésiennes qui pourraient accueillir ces élèves à l'issue de leur formation[43]. Ainsi, alors que les collèges-séminaires, qui offraient un enseignement secondaire religieux à une certaine élite pouvaient être fermés s'ils ne respectaient pas le contrôle étatique qui leur était imposé, les écoles salésiennes, susceptibles de diffuser auprès d'indigènes dans ce cas ou de métis en général, jugés insuffisamment intégrés ou insuffisamment productifs, le savoir technique qui ferait d'eux de bons artisans et de bons ouvriers, accomplissaient une œuvre de salut public.

Toutefois, la délégation de la responsabilité étatique en matière d'instruction primaire et l'appui et la confiance de l'État n'étaient pas exclusives aux Salésiens. Malgré la loi du 6 février 1900 qui signifiait le renoncement à une certaine indépendance de l'Église, les libéraux ne cherchaient pas vraiment à

---

et mort jeune (qui a donné son nom à de nombreux établissements), Miguel Magonde, petit orphelin mort d'une pneumonie, et Francisco Besucco, le petit gardien de moutons au sens inné des mortifications.

41 Ainsi dès le congrès d'août 1900, José Manuel Pando mettait en avant des progrès réalisés par les établissements salésiens pour le pays, se faisant l'écho du ministre Samuel Oropeza qui consacra de longs développements à celui de Sucre et de La Paz, vantant leurs mérites et leur utilité (Cf. *Mensaje del presidente constitucional de Bolivia, General José Manuel Pando. 6 de agosto de 1900*, La Paz, Imp. del Estado, 1900 ; et *Memoria que presenta el Ministro de Justicia e Instrucción pública (Dr. Samuel Oropeza) ante el Congreso Ordinario de 1900*, La Paz, Taller Tipo-Litográfico, 1900).

42 Umala, Caquiaviri, Inquisivi, Achacachi et Huincho.

43 Chaque école devait compter 50 élèves qui recevraient une instruction élémentaire. Les meilleurs d'entre eux pouvaient aller ensuite au collège Don Bosco de la Paz qui deviendrait un *colegio superior de indígenas de artes y oficios*. In *Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones supremas de 1900*, *op. cit.*, p. 122-123.

mener une politique éducative sans elle. Cette école qu'ils disaient vouloir gratuite et nationale ne rimait pas forcément avec école laïque. Ils continuaient à se plaindre du manque de bonne volonté des prêtres pour instruire les enfants de leur paroisse, et cherchaient toujours à les faire participer activement à la diffusion d'une instruction primaire dans le pays parmi les masses indiennes afin d'« extirper leurs vices » et de les sortir de l'ignorance[44]. Une lettre du ministère adressée aux différents archevêques cette même année 1900 leur demandait encore une fois de convaincre les prêtres de leurs diocèses de fonder des écoles d'instruction primaire. Mais les réponses des différents archevêchés, bien qu'affichant de façon générale une certaine bonne volonté, ne pouvaient qu'avouer les difficultés concrètes de mise en place d'écoles[45].

C'est vraiment avec l'ordre salésien qu'une réelle collaboration s'institua entre l'Église et l'État. Des félicitations leur étaient, du coup, périodiquement adressées doublées d'admiration et de reconnaissance devant « ces établissements appelés à rendre et rendant déjà d'éminents services aux clases ouvrières et pauvres »[46]. D'autres écoles *de artes y oficios* furent créées sous le ministère de Juan Misael Saracho (1904-1908). En 1903, au moment de leur attribuer de nouveaux budgets, le ministre Andrés S. Muñoz vantait encore « ce type d'éducation moralisatrice dont on pouvait tirer profit »[47]. Les pères salésiens étaient considérés comme des précepteurs qui, travaillant sans relâche pour répondre aux aspirations du pays, servaient, du même coup, les aspirations des élites. Leurs établissements recueillaient la plus grande confiance du gouvernement. De fait tous ceux qui étaient susceptibles de participer au projet libéral de société ou de l'appuyer, étaient les bienvenus. Tous ceux qui œuvraient pour la consolidation d'une société où chacun aurait son rôle à jouer, un rôle qui l'intègrerait tout en le cantonnant dans les fonctions bien précises où on avait besoin de lui, tous ceux-là étaient les bienvenus. Ainsi le collège San Calixto de la Compagnie de Jésus à La Paz, ou le *Colegio de Educandas* de San José de Sucre dirigé par « *las hijas de Santa Ana* » étaient aussi dans les bonnes grâces des libéraux, même s'il s'agissait de collaborations plus ponctuelles[48].

---

44 *Memoria que presenta el Ministro de Justicia e Instrucción pública (Dr. Samuel Oropeza) ante el Congreso Ordinario de 1901*, La Paz, Taller Tipo-Litográfico, 1900, p. 97.
*Memoria que presenta el Ministro de Fomento e Instrucción pública, Dr. Andrés S. Muñoz, ante el Congreso Ordinario de 1902*, La Paz, Imp. Artística, 1902, p. 78.

45 Elles sont retranscrites dans *Anexos de la Memoria presentada al H. Congreso Nacional de 1900*, t. II, La Paz, Taller Tipo-Litográfico, 1901, p. 42.

46 *Memoria que presenta el Ministro de Justicia e Instrucción pública (Dr. Samuel Oropeza) ante el Congreso Ordinario de 1901*, *op. cit.*, p. 56, (notre traduction).

47 *Memoria que presenta el Ministro de Fomento e Instrucción pública, Dr. Andrés S. Muñoz, ante el Congreso Ordinario de 1903*, La Paz, s/e, 1903, p. 103 (notre traduction).

48 Notons que nous retombons ici sur les différenciations internes qui ont pu se produire au sein du catholicisme face au libéralisme latino-américain, avec comme le note Fortunato Mallimaci en particulier à partir du cas

La politique éducative libérale construisait un *Estado docente* bolivien qui prétendait nationaliser le système éducatif et, ce faisant, ôtait à l'Église son monopole éducatif et une part de sa liberté. Mais elle ne s'inscrivait pas nécessairement contre la religion ni sans elle. Cette différence faite entre l'Église et la religion ne fut pas l'apanage de la Bolivie : les libéraux latino-américains purent souvent considérer la première comme un ennemi à abattre tout en proclamant leur respect de la deuxième et leur foi en l'être Suprême ou Supérieur[49]. En Bolivie aussi, une école sans Église pouvait être souhaitable mais pas une école sans Dieu.

C'est ainsi que peuvent être compris également ces propos de l'Inspecteur Général des écoles primaires de Sucre, M. Ramallo, qui recommandait précisément aux maîtres d'enseigner la foi en cet Etre Supérieur :

> Tuve el honor de empezar, como lo hago ahora, recomendando a los señores preceptores que me escuchan, que al enseñar a sus alumnos, les hagan siempre presente que hay un Ser superior a todas las criaturas, que ese Ser es el origen y la fuente del saber humano y que sin conocerlo y acatarlo debidamente, jamás puede existir una Sociedad medianamente organizada[50] ;

Il y avait une vraie utilité pratique de la religion comme série de préceptes moraux dont le rôle était fondamental pour la sauvegarde de l'ordre public. L'État souhaitait donc contrôler l'institution, mais en évitant généralement de tomber dans le contenu anticlérical et antireligieux qui fut pourtant attribué au discours libéral du moment.

## Conclusion

Cette école nationale étatique que les libéraux cherchaient à mettre en place ne rimait pas forcément avec école laïque. La religion avait un rôle à jouer et donc aussi l'Église et les congrégations religieuses dès lors qu'elles acceptaient de servir le projet libéral de société. Elles devaient pour ce faire travailler à une éducation capable de civiliser et d'intégrer les classes marginalisées aux différents secteurs professionnels qui demandaient cette main-d'œuvre, tout en leur enseignant la morale et la discipline. Elles contribuaient ainsi à préserver la classe politique dominante d'éventuels mouvements de rébellion tels que ceux qui s'étaient multipliés à la fin du XIX$^{e}$ siècle, ou de revendications mettant en danger l'hégémonie des élites et la stabilité nationale.

---

argentin, tantôt un catholicisme de refus et de repli en vue d'une contre-attaque, tantôt un catholicisme de conciliation. In Jean-Pierre Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée, op. cit.*, p. 64-65.

49 Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, *op. cit.*, p. 72.

50 « Conferencias pedagógicas », *Revista Escolar*, Sucre, Año I, n° 6, juin 1903.

Plus qu'une politique de laïcisation ou de sécularisation de l'école, ce fut donc une politique d'uniformisation relative pour un système éducatif intégré et national capable de servir un projet idéologique précis et sous tutelle de l'État. Toute collaboration, religieuse ou privée, était la bienvenue tant qu'elle se pliait à la reconnaissance et à la consolidation de cet *Estado docente* en construction.

***Françoise MARTINEZ***
***Université Paris X - Nanterre***

# *José Peralta et l'école laïque : la « révolution » alfariste en question (1895-1906)*

IL EST CONVENU de qualifier de « Révolution libérale » la période comprenant la prise de pouvoir d'Eloy Alfaro en 1895 jusqu'à son assassinat en 1912, en raison de la sécularisation complète des structures de l'État que le libéralisme équatorien parvient à réaliser en ces quelque 17 années. Cette transformation d'une ampleur inédite, qui jette les bases de l'État-nation moderne, concerne non seulement les institutions mais la pensée et les mentalités en général, notamment par le biais de l'éducation laïque que le nouveau régime prétend placer au centre de son dispositif de modernisation du pays. Dans un pays où l'identification entre État, nation et religion catholique, est alors totale, la laïcité représente véritablement une rupture.

Toutefois, le processus de sécularisation, particulièrement celui de l'enseignement, ne s'avère ni continu ni régulier. Il questionne la notion même de révolution ainsi que le rôle d'Alfaro, présenté pourtant comme le dépositaire de l'idéal laïque. Comme nous tenterons de le montrer, les principales réformes apparaissent tardivement : durant la présidence de Leonidas Plaza Gutiérrez essentiellement, de 1901 à 1905 ; c'est-à-dire à l'issue de la première présidence d'Alfaro (1897-1901) et avant même son second mandat (1906-1911).

Il convient ainsi de revenir sur les premières années d'Alfaro au pouvoir, afin de mettre en lumière une sécularisation plus complexe qu'il n'y paraît. Il s'agira d'observer les limites du projet alfariste, de 1895 à 1906, à la lumière du parcours de José Peralta (1855-1937), principal idéologue du libéralisme équatorien, député de l'Azuay en 1897 et ministre de l'instruction publique de 1898 à 1901. Les écrits de Peralta, parce qu'ils accompagnent

l'action d'Alfaro, notamment dans le champ éducatif, permettent d'en éclairer certaines zones d'ombre.

## 1. La laïcité au cœur du libéralisme équatorien : l'exemple de Peralta

### *1. 1. - Anticléricalisme et morale évangélique*

Né en 1855 dans la province andine d'Azuay, avocat à Loja puis professeur à l'Université de Cuenca, Peralta est avant tout essayiste et journaliste au nom de ses convictions libérales. Il s'engage, non sans risques, dans une véritable guerre par presse interposée contre les secteurs conservateurs. Les polémiques auxquelles il prend part lui donnent l'occasion d'acérer son style, de systématiser son argumentation et, ce faisant, de théoriser les bases du libéralisme équatorien.

L'historien Juan Cordero voit en lui un moraliste qui conçoit la Liberté comme un idéal absolu[1]. Peralta pose ainsi le libéralisme comme la seule doctrine à même de réaliser pleinement cette liberté dans l'intérêt de tous, confiant – en bon héritier du positivisme du XIX[e] siècle – dans une harmonie naturelle des forces universelles. À ce titre, sa pensée reste toujours empreinte d'un idéalisme romantique.

Formé chez les Jésuites, Peralta est d'abord un jeune catholique qui collabore à Cuenca à la publication religieuse *El Deber* puis à *El correo del Azuay* aux côtés de grandes figures intellectuelles conservatrices comme Juan León Mera ou Remigio Crespo Toral. Mais déçu par l'attitude de la hiérarchie ecclésiastique qu'il taxe d'opportunisme, il se plonge dans la lecture d'œuvres interdites par l'Église, se nourrit du positivisme de Krause et prend définitivement ses distances avec l'orthodoxie ultramontaine. Il devient même le plus anticlérical des penseurs équatoriens, dans le sillage de Juan Montalvo. Toutefois, ses considérations sur la morale conservent toujours une certaine religiosité.

En ce sens, il illustre une caractéristique fondamentale de la pensée libérale équatorienne : si elle est anticléricale, elle ne remet jamais en question l'existence divine. *La naturaleza ante la Teología y las Ciencias* achevé en 1914 ou ses *Teorías de Etica o diversas opiniones sobre moral* influencées par Krause, développent l'idée que l'univers est contenu dans Dieu. Pour sa part, *La moral de Jesús* défend le principe d'une révélation que ferait l'homme par lui-même, lui permettant de découvrir des vérités indémontrables telles que l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme[2]. Parmi les hommes, certains seraient plus prompts que d'autres à capter cette révélation : tel est le cas de Jésus, que

---

1 Juan Cordero, « Estudio introductorio » à José Peralta, *Pensamiento filosófico y político*, Quito, Banco Central – Corporación Editora Nacional, 1988, p. 12.

2 Les principaux écrits théoriques de José Peralta sont réunis dans *Pensamiento filosófico y político*, *op. cit.*, ouvrage sur lequel nous nous appuyons ici.

Peralta dépeint comme le porteur de la plus « sublime » morale naturelle, pervertie ensuite par le clergé[3]. Et de conclure en affirmant :

> Dios es el fundamento de la nación del bien, reflejada en la conciencia ; Dios la causa del orden y el prototipo de lo perfecto y de lo santo ; Dios, quien nos ha puesto un foco de luz en la mente, y de amor y rectitud en el corazón ; Dios, en fin, la fuerza que nos sostiene, el brazo que nos salva, la inspiración que nos anima y guía a la conquista de la verdad y del bien. Suprimid a Dios y todo volverá al caos[4].

### *1. 2. – Contre les monopoles de l'Église*

Pour Peralta, tout projet de modernisation nationale repose sur la séparation de l'Église et de l'État, au nom de la souveraineté populaire. Notamment depuis les réformes du conservateur García Moreno, président de 1860 à 1875, l'Église a la main mise sur une éducation que l'État confie aux ordres religieux. Le clergé participe également de la vie politique : García Moreno a œuvré pour une interrelation croissante entre État et Église, signant un Concordat puis imposant de façon autoritaire une Constitution qui tend à renforcer la notion de droit divin. Cette « Carta Negra » selon l'expression des libéraux pose ainsi l'appartenance à l'Église catholique parmi les conditions nécessaires à l'exercice de la citoyenneté[5].

Peralta s'insurge contre cet héritage du garcianisme et revendique non seulement la laïcité des institutions mais aussi celle des mentalités. Peralta réclame à ce titre la création d'une éducation laïque. De même, il s'élève contre la richesse de l'Église et souligne l'avarice d'un clergé plus soucieux d'accumuler les biens que de secourir les fidèles. Il dénonce d'ailleurs l'improductivité des biens de main morte et en prône la sécularisation. Toutefois, c'est toujours sur le plan moral qu'il fonde sa démonstration : l'Église est dépeinte comme une institution incapable de mettre en pratique les principes mêmes qu'elle défend, ce qui justifie que lui soient retirés les monopoles économiques, sociaux, culturels, moraux dont elle jouit et abuse.

En ce sens, Peralta prône la régénération du clergé, pensant que l'impiété se trouve principalement parmi ses membres. Il veut revenir à un esprit évangélique que le clergé, jaloux de ses privilèges, refuse de mettre en pratique, se comportant de façon antichrétienne, comme le décrivent en 1898 par exemple *El casus belli del clero azuayo* et *La impiedad*[6].

---

3 *Ibid.*, p. 394.

4 *Ibid.*, p. 53.

5 Enrique Ayala Mora, « El laicismo en la Historia del Ecuador », *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia,* Quito, Corporación Editora Nacional, N°8, II sem. 1995 - I sem. 1996, p. 9.

6 José Peralta, *El casus belli del clero azuayo*, Quito, Imprenta de La tarde, 1898 ; *La impiedad*, Quito, Imprenta de La Tarde, 1898.

Ces critiques prennent place dans un système de pensée qui se construit sur des oppositions binaires : du côté de l'Église, « el oscurantismo », « los atrasos », « la tiranía », « el fanatismo », « la intolerancia » ; du côté du libéralisme, la « civilización », « la libertad », « la razón », « la tolerancia », « las luces de la ciencia », « el progreso »[7]. Peralta formule ainsi comme priorité de la réforme éducative non seulement la sécularisation de l'éducation, mais sa modernisation via l'introduction d'enseignements techniques et scientifiques. Il n'a d'ailleurs de cesse de dénoncer le caractère spéculatif et métaphysique de l'école traditionnelle, le recours systématique à la mémoire plutôt qu'à l'intelligence de l'élève[8]. Il prône un renouveau pédagogique faisant la part belle aux sciences dites de l'éducation, aux méthodes reposant sur une approche bio-psychologique du développement de l'enfant.

### *1. 3. – La dénonciation de la lenteur des réformes : 1895-1898*

Ces critiques lui valent la haine tenace des secteurs conservateurs. Pourtant, à partir de 1895, c'est surtout contre une aile de son propre parti, le libéralisme radical, que Peralta est amené à batailler, alors même qu'Eloy Alfaro, chef de file du courant radical, se trouve au pouvoir. Tandis que Peralta prône la sécularisation immédiate de l'État, Alfaro le libéral radical recommande la prudence. Si le programme alfariste, en effet, rejoint dans les discours la pensée radicale d'un Peralta, la mise en pratique des réformes démontre que, dans les faits, la position d'Alfaro reste modérée. En 1897, avec l'appui d'une Assemblée de plus en plus radicale, Peralta, devenu député de l'Azuay, rencontre Alfaro pour tenter de le convaincre d'accélérer la mise en œuvre de la sécularisation. En vain. La Constitution de 1897 continue de proclamer la religion catholique comme religion d'État, tout en garantissant la tolérance de la pratique des autres cultes. Durant la période qui suit la prise de pouvoir libérale, de 1895 à 1897, les différends entre libéraux se multiplient pour culminer avec l'élection d'Alfaro à la présidence, de 1897 à 1901, qui marque la victoire de la position modérée.

Le domaine éducatif, pourtant présenté comme une priorité rappelons-le, illustre parfaitement ces premières années d'un libéralisme hésitant. Les

---

7 Ces termes sont notamment tirés des rapports officiels que Peralta présente en tant que ministre d'Alfaro de 1898 à 1901, de *La cuestión religiosa y el poder público en el Ecuador* publié en 1901 et de *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras* publié en 1911 ; les références de ces sources sont citées plus bas. Voir également de Concepción Proaño Naveda, *José Peralta y el pensamiento liberal en la transición del Estado confesional al Estado laico*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1986 ; ainsi que Xavier Arteta Lacayo, *El pensamiento político de José Peralta*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1991 ; María Cristina Cárdenas Reyes, *José Peralta y el liberalismo*, Quito, Banco Central, 1988 ; et Fernando Defaz, *El pensamiento político liberal de José Peralta y su aporte en la consolidación del Estado liberal ecuatoriano,* Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1993.

8 José Peralta, *Informe del Ministro de Instrucción Públic*a, *Doctor José Peralta*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1900, p. VI-VIII.

mesures prises sont mal conçues et inadaptées à la réalité, quand elles ne désorganisent pas le système en place. Certes, Alfaro débloque en 1895 des fonds supplémentaires pour l'éducation : le budget de la République est de 8.650.256 sucres, dont 50.000 pour l'armée et 2.250.000 pour l'instruction publique, ce qui tend à en faire la priorité réelle du nouveau régime qui se met en place. Toutefois, les fonds votés parviennent très rarement aux établissements concernés, et les autres mesures restent bien superficielles. Ainsi un décret du 15 avril 1896 concernant le secondaire lève l'obligation pour les élèves étudiant le français ou l'anglais de suivre les cours de latin. Et si Alfaro autorise la création d'une faculté de philosophie et littérature au collège national d'Ibarra, il fait par ailleurs fermer les facultés de philosophie et littérature, de mathématiques et sciences naturelles de l'Université Centrale[9]. En 1897, il est même obligé, face à la pénurie d'enseignants, de renouveler le contrat passé avec les éducateurs religieux, tout en prônant leur éviction[10].

Ces contradictions ne s'expliquent pas seulement par les difficultés matérielles ou la stabilité encore très fragile d'un gouvernement menacé dans sa survie par une opposition armée : Alfaro n'a pas de projet éducatif clair et réfléchi. La loi de l'Instruction Publique du 30 juin 1897, élaborée dans la précipitation par l'Assemblée Constituante de 1896-1897, l'illustre tout particulièrement[11]. Elle introduit quelques changements dans la composition du Conseil général de l'instruction publique, chargé de l'élaboration des programmes et du contrôle de leur application. Le directeur en est désormais le ministre, ce qui place le Conseil sous le contrôle de l'État, et l'archevêque de Quito n'en est plus membre, ce qui va dans le sens de la sécularisation. Cependant, faute d'impulsion du gouvernement, le Conseil général de l'instruction publique ne parvient pas à assurer ses fonctions et les programmes en vigueur restent ceux de 1863[12].

Par exemple, l'article 12 de la loi définit un programme d'études qui semble aller dans le sens de l'équatorianisation des enseignements avec un plus grand poids de l'histoire et de la géographie nationales, et vers une plus grande orientation scientifique avec davantage de physique et de mathématiques[13]. Cependant, de nombreuses matières peuvent être introduites, sur libre décision

9 *Informe del Ministro de lo Interior y Policía encargado de las carteras de Relaciones Exteriores, Culto, Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia, Agricultura e Inmigración y Obras Públicas a la Convención Nacional,* Quito, Imprenta Nacional, 1896-1897, p. 22-23.

10 *Ibid.*, p. 26.

11 *Ley de Instrucción Pública,* Quito, Imprenta del Gobierno, 1897.

12 José Peralta, *Informe del Ministro de Cultos y Justicia al Congreso Ordinario*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1901, p. 8.

13 Au sujet de l'équatorianisation des enseignements et des pratiques scolaires, voir de Gabriela Ossenbach, « La secularización del sistema educativo y de la práctica pedagógica : laicismo y nacionalismo », *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia,* Quito, Corporación Editora Nacional, N° 8, II sem. 1995 - I sem. 1996, p. 33-54 ; et d'Emmanuelle Sinardet, « Ecole et fêtes : construire la Nation dans l'Equateur de la première moitié du XX[e] », *América – Cahiers du CRICCAL,* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, N°27 « La fête en Amérique latine », 2001, p. 43-51.

du directeur des études à l'incompétence notoire, ce qui tend à désorganiser les cursus déjà en place et nuit considérablement aux efforts de l'État pour uniformiser à l'échelle nationale et même provinciale les différents types d'écoles, où les enseignements, les pédagogies, le nombre d'années de scolarisation même sont fort disparates.

Cette même loi, reprenant conformément à la Constitution les principes de l'école gratuite et obligatoire pour les garçons de 6 à 14 ans et les filles de 6 à 12 ans, autorise la création d'établissements privés avec l'accord préalable du directeur des études. Mais ces établissements privés, largement confessionnels, sont ensuite soumis au contrôle de l'État seulement en matière… d'ordre, d'hygiène et de moralité. Le monopole culturel de l'Église reste absolu.

L'approximation de cette loi, l'incapacité à penser l'application concrète des textes, le flou laissant la place à l'arbitraire, le laisser-faire proche de l'incurie, affectent de la même manière le secondaire, illustrant de nouveau le manque de volonté politique de réformer l'éducation[14]. L'introduction de nouvelles matières y tient d'un bric-à-brac regroupant tous les domaines artistiques et techniques sans jamais préciser à quel type d'enseignement secondaire elles sont destinées. En fait, cette loi apporte une seule nouveauté réelle : la limitation de la formation dans les séminaires à une carrière ecclésiastique. Car dans l'ensemble, les programmes qu'elle propose sont proches de ceux qui existent déjà, par exemple, dans le collège San Vicente de Guayaquil en 1889[15].

Pour finir, le décret de l'Assemblée Nationale du 8 septembre 1897 est un exemple de désorganisation[16]. Il concède la liberté d'enseignement et d'études. Les collégiens et étudiants peuvent choisir les matières qu'ils souhaitent suivre et définissent librement le nombre d'années de leur cursus. Tous les – maigres – efforts de cohérence, d'homogénéisation et d'uniformisation des enseignements de la loi du 30 juin 1897 sont réduits à néant[17].

## 2. Peralta ministre d'Alfaro (1898-1901)

### *2. 1. – Les efforts de réconciliation avec l'Église*

En 1898, affaibli par les dissensions, Alfaro accepte la collaboration des radicaux et confie à Peralta un poste clef s'agissant du projet de sécularisation de l'État, puisqu'il concerne les relations avec l'Église : le Ministère des affaires

---

14 *Ley de Instrucción Pública*, *op. cit.*, article 12.

15 N'ayant pu localiser le document de première main, nous tirons les informations concernant ce plan d'études de sa reproduction dans l'anthologie d'Emilio Uzcátegui, *Antología pedagógica ecuatoriana*, Quito, Ed. Universitarias, 1984, p. 241-244.

16 *Informe concerniente a las secciones de Instrucción Pública, Justicia y Beneficencia que presenta el Ministro de Gobierno a la Convención Nacional*, Quito, Imprenta Nacional, 1896-1897, p. 37-40.

17 Seule une création se distingue du lot de décisions hasardeuses. Le décret du 11 juin 1897 fonde l'institut national Mejía, un collège laïque, à Quito qui comptait alors seulement le collège San Gabriel, dirigé par les jésuites (*Ibid.*, p. 34).

étrangères, de l'instruction publique, de la justice et des cultes. Dès lors, Peralta sera l'un des plus fidèles alliés d'Eloy Alfaro. L'arrivée à un poste aussi stratégique d'un radical convaincu, énergique et enthousiaste, semble annoncer de profonds changements. D'autre part, le couple que forme le caudillo charismatique, appuyé par l'Armée et une partie des secteurs populaires, avec l'intellectuel moraliste, porteur d'une certaine vision du progrès dans laquelle se reconnaissent les classes moyennes émergentes, paraît former un front capable de mettre en marche les réformes structurelles attendues, notamment la séparation de l'État et de l'Église et la création de l'école laïque.

Car si Alfaro n'a pas de programme précis, Peralta définit des objectifs clairs : laïciser, moderniser, démocratiser l'école. Signalons que l'école doit aussi contribuer à légitimer l'action du nouveau régime, qui se pose en garant d'une éducation ouverte au peuple. L'ouverture aux masses est un point essentiel des discours d'Alfaro. Il ne manque jamais de rappeler qu'un axe de son projet est l'éducation pour tous, au nom de la justice sociale, de la prospérité du pays et du renouveau des valeurs morales et civiques. Qu'est-il de la réalité des réformes ?

À l'issue de la prise de pouvoir, en 1895, l'une des premières mesures du nouveau régime avait été de proclamer la liberté de culte que l'Assemblée Constituante de 1896 approuve officiellement[18]. L'instauration effective de cette liberté ne peut aller sans la remise en cause du Concordat établi sous la présidence de García Moreno, afin de restreindre l'intervention cléricale dans la vie politique nationale. Le Congrès vote ainsi la loi de "Patronato" en 1899, qui remet en vigueur la bulle de 1508 du pape Jules II et fait passer sous l'autorité du gouvernement libéral l'organisation ecclésiastique, au grand dam du clergé[19]. Face au tollé conservateur, Alfaro, pragmatique, opte alors pour la négociation avec le Vatican et nomme Peralta pour le représenter face au Cardinal Gasperri. Peralta le radical, mais signataire du Protocole de Santa Elena, se présente ainsi, paradoxalement, comme l'artisan de la réconciliation avec le Vatican[20].

Les efforts de normalisation vont évidemment de pair avec des avancées timides en matière de laïcité. En 1898, le Congrès sécularise la dîme[21]. D'autres mesures sont simplement symboliques comme l'annulation par le Congrès, en 1900, du décret qui consacrait l'Equateur au Sacré Cœur de Jésus[22]. Avec le

---

18 *Informe del Ministro de lo Interior y Policía encargado de las carteras de Relaciones Exteriores…*, *op. cit.*, p. 11.

19 Enrique Ayala Mora, "Estudio introductorio" a Federico González Suárez, *La polémica sobre el Estado laico*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1980, p. 38.

20 Juan Ignacio Larrea Holguín, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador : la personalidad de la Iglesia en el modus vivendi celebrado entre la Santa Sede y el Ecuador*, Sevilla, s. ed., 1954, p. 62.

21 A. Noboa, *Recopilación de Leyes del Ecuador. Relaciones exteriores, Culto y Negocios eclesiásticos*, Guayaquil, Imprenta de El Telégrafo, 1904, p. 238.

22 José Peralta, *Informe del Ministro de Cultos y Justicia al Congreso Ordinario*, *op. cit.*, p. 41-42.

passage sous responsabilité de l'État de la gestion et de l'entretien des cimetières la même année, elles restent bien éloignées du projet de modernisation de l'État-nation par une complète laïcisation de ses structures[23].

### *2. 2. - L'école laïque en suspens*

De nouveau, c'est le domaine éducatif qui illustre mieux qu'aucun autre la lenteur du processus de laïcisation. Les mesures concrètement prises par Peralta, également ministre de l'instruction publique, demeurent superficielles. Certes, afin d'orienter la formation vers les sciences expérimentales et de développer un enseignement professionnel pratique et concret, Peralta favorise la création d'instituts nouveaux comme celle, en 1900, de l'école de peinture, de sculpture et d'architecture de Quito, de l'école d'odontologie et d'un établissement primaire du soir pour ouvriers. Cependant, les programmes demeurent inchangés, alors même que le ministre n'a de cesse d'en dénoncer la vacuité et l'obscurantisme.

La seule véritable avancée en faveur de la sécularisation et modernisation de l'enseignement est la création d'écoles normales. Peralta ne ménage pas ses efforts et demande à plusieurs reprises les fonds nécessaires à la création d'écoles normales d'instituteurs à Quito, Guayaquil et Cuenca[24]. Envisageant déjà leur réalisation, il engage en 1900 l'Américain Thomas B. Wood pour qu'il passe contrat avec 6 autres professeurs américains et chiliens[25]. Le 14 février 1901 sont officiellement inaugurées à Quito l'école normale pour garçons « Juan Montalvo » et l'école normale pour filles « Manuela Cañizares »[26]. Peralta, enthousiaste, voit dans les normaliens des agents du progrès devant construire cet Equateur moderne, membre du concert des nations civilisées :

> A vosotros os está reservado, sin duda, el dar un paso decisivo adelante: haced efectiva la enseñanza laica, reprimid el predominio monástico en la Escuela y el Colegio, romped las trabas que sujetan al entendimiento de la juventud ecuatoriana, emancipad, en una palabra, la Instrucción Pública y habréis hecho el más grande de los bienes a nuestra Patria[27].

Cependant les débuts sont un échec, le choix de Peralta en matière d'enseignants ne s'avérant pas des plus pertinents. À l'opposition cléricale qui stigmatise les élèves potentiels, s'ajoute en effet une polémique autour d'un

---

23 *Ibid.*, p. 43.

24 José Peralta, *Informe del Ministro de Instrucción Pública al Congreso Ordinario,* Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1898-1899, p. XVII-XIX.

25 José Peralta, *Informe del Ministro de Instrucción Pública, Doctor José Peralta*, *op. cit.*, p. 26.

26 *Discursos pronunciados en la inauguración de las Escuelas Normales de maestros de enseñanza primaria y la nocturna de adultos*, Quito, Escuela de Artes y Oficios, 1901.

27 José Peralta, *Informe del Ministro de Instrucción Pública*, Doctor José Peralta, p. III.

supposé prosélytisme des Américains protestants engagés par le ministre, qui nuit fortement à la crédibilité des écoles normales. Faute d'élèves, seul fonctionne en 1903 le « Juan Montalvo » pour tout le pays[28]. Il faut attendre l'arrivée d'une mission allemande en 1914 pour que les écoles normales commencent à remplir leur fonction de modernisation de l'enseignement, notamment par le renouveau des méthodes pédagogiques et l'introduction de l'herbartisme[29]. Il manque toujours, au sein du gouvernement Alfaro dont les nombreuses maladresses et la faible clairvoyance sont significatives, cette volonté de lancer des réformes à la hauteur de ses ambitions. Car sans un cadre légal et stable pour l'école laïque, quelle peut être la marge de manœuvre, sur le terrain, des maîtres normaliens, en admettant même qu'ils puissent être en nombre suffisant pour transformer l'enseignement dans le pays ? En 1901, soit quelque six années après la prise de pouvoir d'Alfaro, ce cadre fait toujours défaut.

### *2. 3. – La politique de la tolérance*

Notons bien que le choix de la négociation et la recherche du consensus s'avèrent payants pour contenir les débordements des conservateurs ultramontains qui menacent le pays de guerre civile. Au même moment, les forces armées contre-révolutionnaires exilées en Colombie, menées par les évêques Schumacher et Moreno, envahissent le nord du pays avant d'être vaincues par l'armée gouvernementale[30]. Federico González Suárez, évêque d'Ibarra, intervient alors en faveur de la réconciliation et proclame « D'abord la Patrie, puis la religion », s'efforçant de temporiser avec le nouveau régime[31].

À notre sens, la lenteur des réformes ne réside pas seulement dans l'impréparation du gouvernement en place. Elle s'explique également par cette prudence raisonnée née de la prise en compte de la réalité d'une culture populaire empreinte de religiosité, prudence à laquelle finit par adhérer même le ministre Peralta. Dans *La cuestión religiosa y el poder público en el Ecuador* publié en 1901, Peralta justifie la modération par la nécessaire écoute des attentes de toute une partie de la population, afin de garantir la paix intérieure[32]. La réconciliation avec le Vatican serait la condition de l'union nationale. Peralta,

---

28 *Memoria del Secretario de Instrucción Pública al Congreso Ordinario*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1903-1904, p. XVII.

29 Emmanuelle Sinardet, « La pedagogía al servicio de un proyecto político : el herbartismo y el liberalismo en el Ecuador (1895-1925) », *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, Quito, N°13, II sem. 1998 – I sem. 1999, p. 25-42.

30 L. Dautzembert, *Un hombre apostólico de la región del Rhin en el Siglo XIX (1839-1902) : El Ilmo. Sr. Pedro Schumacher, Obispo de Portoviejo*, Quito, Ed. Ecuatoriana, 1968, p. 76.

31 Juan Cordero, *op. cit.*, p. 33-34.

32 José Peralta, La cuestión religiosa y el poder público en el Ecuador, in *Pensamiento filosófico y político*, *op. cit.*, p. 71-135.

le radical désormais acquis à Alfaro, exclut alors toute séparation de l'Église et de l'État :

> Y en el Ecuador, menos que en ninguna otra nación católica, es posible la separación entre la Iglesia y el Estado ; ya que todas nuestras instituciones, nuestro modo de ser social, nuestros hábitos y costumbres, nuestro pasado y nuestro presente, presuponen la unión armónica de las dos potesdades : sería necesario rehacer las leyes, la condición moral de la sociedad, en fin, el pueblo mismo del Ecuador (…)[33].

Peralta réplique là à ses amis radicaux dont il s'est éloigné, désormais rassemblés derrière Leonidas Plaza, son ancien compagnon de route. Il les dépeint comme des démagogues, des « pseudo radicaux » irresponsables qui, en réclamant la séparation immédiate de l'État et l'Église, non seulement plongent le pays dans le chaos, mais font le jeu de l'opposition ultramontaine[34]. Peralta en appelle aux principes fondateurs du libéralisme : le respect des libertés publiques et individuelles. Imposer la séparation de l'Église et de l'État à une population en partie favorable à la réconciliation avec le Vatican serait faire preuve de « despotisme » et nier ces libertés mêmes pour lesquels les libéraux ont lutté des décennies durant[35].

S'agissant plus spécifiquement de son bilan éducatif, Peralta doit également affronter les libéraux radicaux autant que les conservateurs. Il les décrit comme les deux extrêmes d'une même intolérance, pour mieux poser la politique d'Alfaro comme celle de la raison et de l'équité :

> Los demagogos nos acusan de « no haber hecho nada » contra la enseñanza monástica ; y los fanáticos, de haber « arruinado la instrucción pública » arrancándola de manos de los frailes. ¡ Siempre los mismos extremos en contra de la verdadera libertad ![36]

La voie de cette « vraie » liberté est celle que trace Alfaro car, contrairement aux « pseudo radicaux », il réalise la laïcité dans le respect de la liberté de conscience :

> En razón misma de estas conquistas [laicas], el Gobierno del General Alfaro no podía oprimir la conciencia católica, no podía negar su protección a la Iglesia, no podía imitar ni a los inquisidores ni a los demagogos[37].

---

33 *Ibid.*, p. 80.

34 *Ibid.*, p. 89.

35 *Ibid.*, p. 91.

36 *Ibid.*, p. 134.

37 *Ibid.*, p. 135.

À l'instar de González Suárez, porte-parole des conservateurs, qui déclarait « D'abord la patrie, puis la religion », nous pourrions résumer la position de José Peralta par « D'abord la Patrie, puis la laïcité ». Et comme González Suárez décrié par le clergé équatorien, Peralta est d'abord condamné par son propre camp, les tenants du courant radical, Leonidas Plaza en tête[38].

## 3. Une sécularisation tardive : 1901-1906

### *3. 1. – La laïcisation, priorité pour l'oligarchie cacaoyère*

Mais il est une autre raison à cette timidité des réformes, qui tient également aux ambiguïtés du libéralisme équatorien. Celui-ci n'est pas un mouvement ni même une idéologie uniforme. Ses appuis diffèrent, tout comme les aspirations dont il est porteur ; elles finissent par s'affronter après 1895.

Alfaro le radical rassemble derrière lui les travailleurs cacaoyers et les petits paysans de la côte, les soldats proscrits, les petits employés des villes et les professions libérales d'une classe moyenne naissante, outre des intellectuels et certains paysans des Andes. Ils se reconnaissent dans une série d'ambitions qui s'articulent autour de deux axes, laïcité et justice sociale, qu'Alfaro décline, sans réel programme construit, par la défense d'une « enseñanza laica y gratuita », l'expropriation des biens de l'Église, l'abolition du « concertaje » indigène, l'abolition de la prison pour dettes, l'essor des sciences, l'abolition du Concordat, l'expulsion des religieux non équatoriens, le développement du chemin de fer, l'instauration du mariage civil notamment[39]. Mais la prise de pouvoir ne peut se réaliser qu'avec l'appui de l'oligarchie cacaoyère de la côte, pour qui le libéralisme doit faciliter l'intégration du marché national au marché mondial. À ce titre, la déstabilisation des structures latifundiaires andines et la remise en circulation des biens de l'Église doivent contribuer aussi à libérer une main d'œuvre qui fait cruellement défaut aux haciendas cacaoyères de la côte[40]. Pour Alfaro, la priorité n'est pas la sécularisation radicale et immédiate même s'il appelle de ses vœux la laïcité, mais la consolidation du régime libéral devant permettre des politiques à caractère social. Pour l'élite agro-exportatrice, en

---

38 D'ailleurs, tout en restant des adversaires acharnés, González Suárez et Peralta se portent une estime réciproque et l'un n'hésite jamais, le cas échéant, à rendre hommage à l'autre. Ainsi Peralta, en 1911, décrira-t-il son « meilleur ennemi » comme un véritable patriote, soucieux des seuls intérêts nationaux car plaçant la paix au-dessus des intérêts conservateurs (José Peralta, *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras,* Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1911 ; voir également d'Alonso Guamán Castillo, *El conflicto ideológico filosófico entre Federico González Suárez y José Peralta,* Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1990).

39 Elías Múñoz Vicuña, « Decálogo liberal, elaborado por Elías Múñoz Vicuña, que resume el programa político de los actores radicales del liberalismo », reproduit dans l'ouvrage d'Enrique Ayala Mora, *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1982, p. 331.

40 Telle est la démonstration de Gonzalo Ortiz Crespo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial, 1875-1895,* Quito, Banco Central del Ecuador, 1981.

revanche, la priorité est la sécularisation, comprise comme moyen d'éliminer l'opposition conservatrice en sapant son pilier, l'Église[41].

Leonidas Plaza, qui définit la laïcité comme son principal objectif, sert le projet oligarchique. La bourgeoisie cacaoyère contribue à son accès à la présidence en 1901, et l'appuie indéfectiblement dans la laïcisation rapide des structures de l'État. D'ailleurs, elle tente de la même façon de limiter la marge de manœuvre d'Alfaro, une fois celui-ci revenu au pouvoir en 1906, s'opposant aux mesures sociales qu'il tente de mettre en œuvre. En 1912, dès qu'elle en a les moyens, elle liquide le libéralisme alfariste et le courant radical, et installe des gouvernements autoritaires au libéralisme très conservateur du point de vue social, dont le premier président est justement Leonidas Plaza. L'État est ainsi mis au service de ses intérêts, privatisé en quelque sorte, jusqu'à la révolution de juillet 1925 aux résonances socialistes.

Force est de le constater que l'alliance d'Alfaro avec la grande bourgeoisie cacaoyère se révèle fatale pour le libéralisme radical qu'il défend. Les réformes laïques accentuent un déséquilibre : l'accélération de la concentration entre les mains de l'oligarchie cacaoyère des richesses nationales et, partant, son influence politique. Par ailleurs, les membres de l'oligarchie considèrent avec méfiance les mouvements populaires qu'ils préfèrent tenir à distance[42]. Ils voient dans ces « masses » ignorantes et incontrôlables une menace pour la stabilité politique, et le libéralisme radical d'Alfaro s'avère trop social à leur goût. L'alliance nécessaire pour parvenir au pouvoir ne peut qu'évoluer au détriment des alfaristes.

### *3. 2. – Les réformes légales de la laïcisation*

L'arrivée du gouvernement de Leonidas Plaza, aux côtés duquel jusqu'en 1898 Peralta avait combattu la ligne modérée d'Alfaro, change radicalement la donne. Sous son impulsion, et en l'espace de quelque cinq années seulement, les structures de l'État sont laïcisées. En 1902, le Congrès vote la nouvelle législation sur le mariage civil et autorise le divorce[43] puis, en 1903, approuve la loi du « Registre civil »[44]. En 1904, la loi « des Cultes » retire aux communautés religieuses le droit d'administrer leurs biens, interdit aux membres du clergé l'exercice de charges publiques et exige la citoyenneté équatorienne pour la nomination des évêques et archevêques[45].

---

41 Cette thèse est défendue par Enrique Ayala Mora, *La Historia De La Revolución Liberal Ecuatoriana*, Quito, Corporación Editota Nacional – TEHIS, 1994.

42 Emmanuelle Sinardet, « Los acontecimientos de noviembre de 1922 y la reacción de los dirigentes liberales : ¿Qué representación de las masas y del "pueblo" ? », *Revista del Instituto de Historia Marítima*, Guayaquil, Année XIII, décembre 1998, N°24, pp. 219-231.

43 Loi présentée par Enrique Ayala Mora, « Estudio introductorio », *op. cit.*, p. 44.

44 *Id.*

45 *Informe del Ministro del Culto al Congreso Ordinario*, Quito, Imprenta Nacional, 1905, p. VI.

Pour faire appliquer ses décisions, le gouvernement n'hésite pas à prendre des mesures répressives, emprisonnant ou exilant les prêtres récalcitrants. Le recours à l'autoritarisme révèle les contradictions d'un libéralisme qui n'hésite pas à bafouer les libertés dont il se prétend garant. Dans les faits, le régime se transforme en une dictature qui s'appuie sur les militaires pour assurer l'ordre et surveiller les élections, des pratiques que reprend d'ailleurs à son compte Alfaro, de nouveau au pouvoir en 1906. La répression féroce trouve sa justification dans l'idée de la nécessaire reconquête de la souveraineté nationale, au nom d'une équatorianité dont le libéralisme se prétend le seul représentant, jouant sur un nationalisme naissant. Leonidas Plaza déclare ainsi en 1904 :

> Los eclesiásticos nos habían conquistado en nombre de Dios y de su Vicario, y como conquistadores han estado ejerciendo las funciones más importantes de la soberanía nacional, las que eran a la vez más apropiadas para perpetuar su imperio y extender su dominación (...). El poder nacional estaba reducido a lo que el conquistador tenía a bien consentirle, para no destruirlo enteramente y tenerle a su servicio. Y son ellos, los invasores, los que, cuando reinvindicamos nuestros derechos, nos contestan con invocaciones a la libertad[46].

Evidemment, dans un climat où les positions libérales et conservatrices se radicalisent, la séparation de l'État et de l'Église devient inévitable. Elle est proclamée par la Constitution de 1906, surnommée la « Carta Magna del liberalismo », qui prive le catholicisme de son statut de religion d'État. L'Église devient une entité parmi d'autres[47].

### *3. 3. – Le support légal de l'école laïque*

Dans cette perspective, l'État se doit d'arracher à l'Église les bastions qui perpétuent sa domination culturelle et morale : l'éducation. Peralta avait beau jeu de dénoncer en 1900 l'inefficacité de la loi de 1897 :

> La actual Ley de Instrucción Pública parece que hubiera sido dictada por el más exagerado tradicionalismo (...). Es inexplicable, Señores Legisladores, que la Ley de Instrucción Púbica no haya destruído ya estos obstáculos opuestos al adelanto del país por la intransigencia y el fanatismo más desatados[48].

En définitive, Alfaro se présente essentiellement comme l'artisan de la prise de pouvoir libérale, parvenant à rassembler dans ce but des courants aux intérêts fort disparates. C'est Leonidas Plaza qui s'avère être l'artisan de la

---

46 Leonidas Plaza Gutierrez, *Mensaje al Congreso de 1904*, Quito, Imprenta Nacional, 1904, p. 37.

47 *Constituciones de la República del Ecuador* (compiladas por Federico TRABUCCO), Quito, Ed. Universitaria, 1975, p. 137.

48 José Peralta, *Informe del Ministro de Instrucción Pública*, Doctor José Peralta, op. cit., p. IX.

sécularisation et de cette « enseñanza laica y gratuita » que Peralta réclamait dès les années 1880 mais qu'il n'avait jamais concrètement conduite comme ministre. Quelque dix années après la prise de pouvoir d'Alfaro, Plaza réalise ainsi une des principales ambitions du programme radical : le 8 octobre 1905, la loi de réforme de l'éducation proclame que « la enseñanza primaria oficial es esencialmente laica, gratuita y obligatoria »[49]. La Constitution de 1906 complète ce texte avec l'article 16 :

> La enseñanza es libre, sin más restricciones que las señaladas en las leyes respectivas; pero la enseñanza oficial y la costeada por las municipalidades son esencialmente seglares y laicas[50].

La nouvelle Constitution étend la laïcité à l'ensemble de l'enseignement, primaire et secondaire. Le moyen imposé est notamment d'ordre financier : seuls les établissements laïques sont financés. Les implications sont alors nombreuses. L'État et les villes ont passé des contrats avec des ordres religieux, face à la pénurie de personnel enseignant. Les religieux peuvent poursuivre leur travail, à condition de se soumettre à l'autorité du Ministère.

Lorsqu'il revient au pouvoir, Alfaro n'a qu'à compléter l'œuvre de son prédécesseur. En matière éducative, il confirme la laïcité de l'enseignement, même si peu sera fait pour en améliorer la qualité. La loi de *Manos muertas* de 1908 confirme à son tour les acquis de la loi « des Cultes » de 1904. En 1909, la loi dite de *beneficencia* déclare propriété de l'État tous les biens fonciers des communautés religieuses. Quelque 140.000 hectares passent alors aux mains de l'administration publique, pour le plus grand bénéfice de la bourgeoisie cacaoyère qui s'arrange pour récupérer, au détriment de l'État, l'usufruit des terres[51].

Toutefois, de nouveau, c'est le champ éducatif qui illustre le plus fidèlement la liquidation du volet social du libéralisme radical après 1901, y compris après 1906 et le retour aux affaires d'Eloy Alfaro. La laïcité ne va jamais de pair avec le développement du primaire qui reste insuffisant pour rendre effective l'obligation scolaire, ni avec l'ouverture des écoles existantes aux secteurs populaires, toujours marginalisés, Indiens en tête. Contrairement aux discours, les gouvernements libéraux accordent la priorité à l'enseignement secondaire qui accueille les enfants de milieux plus privilégiés, en zone urbaine essentiellement : la petite bourgeoisie et les clases moyennes deviennent les principales bénéficiaires des réformes[52].

---

49 *Ley Reformatoria de la Constitución de 1897*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1905, article 4.

50 *Constituciones de la República del Ecuador*, *op. cit.*, p. 141.

51 Marcelo Ortiz Villacís, *La ideología burguesa en el Ecuador*, Quito, s. ed., 1977, pp. 18-20.

52 Nous renvoyons le lecteur à notre thèse de doctorat *Libéralisme et école primaire publique en Equateur (1895-1925)*, Université François Rabelais de Tours, 1997, Tome II, p. 525-533.

## Conclusion

La « révolution » alfariste de 1895 à 1901 est loin d'être une révolution : elle ne prend jamais la décision de mettre en œuvre son projet de sécularisation et n'a pas les moyens de réaliser son projet social. En revanche, le processus qui se met en place de 1901 à 1906 peut être considéré comme une « révolution » laïque. Mais il n'est en rien une révolution sociale. D'abord prisonnier de la modération d'Alfaro puis, après 1901, du recours à l'autoritarisme, l'idéal révolutionnaire du libéralisme radical s'avère très vite un échec. Contrairement au mythe historique, il meurt bien avant la disparition d'Alfaro en 1912. Le parcours de Peralta le radical, par son ralliement à la cause modérée d'Alfaro dès 1898, témoigne à lui seul de cette révolution mort-née.

Peralta restera fidèle à la personne d'Alfaro, malgré les dérives autoritaires de ce dernier à partir de 1906 et en dépit de ses bien maigres résultats. Après s'être retiré de la vie politique en 1901 à l'issue du premier mandat d'Alfaro, Peralta le rejoint en 1906 comme Ministre des affaires étrangères et joue un rôle de premier plan, en tant que spécialiste du droit international, dans la défense des revendications équatoriennes sur les zones frontalières que lui dispute le Pérou. Surtout, il contribue à la création de la figure d'Alfaro comme « viejo luchador », révolutionnaire en butte au fanatisme ou aux égoïsmes des élites, qui éclipse aujourd'hui encore Leonidas Plaza et son rôle dans la conduite de la sécularisation. *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras* en 1911 ou l'hommage funèbre qu'il rend à Alfaro en 1912, pose déjà ce dernier comme le principal protagoniste des conquêtes libérales. Il devient le « martyr » de la « civilisation moderne », le « Réformateur et Héros » et même le « Fondateur du libéralisme équatorien »[53]. Le mythe d'une révolution libérale pilotée par Alfaro est en marche.

***Emmanuelle SINARDET***
***Université Paris III – Sorbonne Nouvelle***

---

53 José Peralta, *Discurso pronunciado en la velada fúnebre efectuada en Panamá en homenaje a la memoria del General Eloy Alfaro*, Quito, Reimpreso por M. A. Endara, 1912, p. 5-7.

# *La religión cívica y laica uruguaya: un proceso social de separación entre el Estado y la Iglesia católica*

DESDE 1830, la religión oficial del Estado uruguayo fue la católica. Su primera Constitución –del 18 de julio de 1830– establece en el artículo 5°: "La Religión del Estado es la Católica Apostólica Romana". Posteriormente, en la Constitución de 1917, se establece legalmente la separación de la Iglesia y el Estado uruguayo; el artículo 5º proclama:

> Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construídos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles y otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones[1].

Este artículo, que sigue vigente hasta el día de hoy, fue refrendado en las reformas constitucionales de 1934 y 1967, suprimiéndose de la redacción original el término "actualmente".

Consideramos que la secularización del Estado uruguayo en menos de cien años no surge por decreto. Para analizar este cambio de un Estado católico a otro laico nos serviremos de la noción de *cuestión religiosa*[2] desarrollado por

---

1 Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. *Uruguay, Constitución de 1830*. Sección primera. De la Nación, su soberanía y culto. Capítulo III, artículo 5°. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372764268028832422802/p0000001.htm#I_2_

2 Arturo Ardao, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1962, p. 107.

Arturo Ardao. Expresión que remite al proceso de episodios sucesivos que conduce a la separación del Estado de la Iglesia Católica y en el que se verifica un factor común que es el pensamiento racionalista y liberal. En este sentido, pensamos que en esa pugna el Estado toma progresivamente las funciones sociales que tenía la Iglesia. A este respecto, Teresa Porzcanski, José Pedro Barrán y Gerardo Gaetano[3], proclaman que el Estado uruguayo generó a través de las escuelas, los hospitales y otros lugares de encierro un proceso de *disciplinamiento* en el que se marcaron las pautas sociales de lo que se suponía debía ser una moral laica y republicana.

Por estas razones nos parece que la evolución del Estado uruguayo, que pasa de ser católico a laico, sería un proceso ante todo social. En Uruguay, la separación entre el Estado y la Iglesia católica habría comenzado a gestarse en la época de la colonia. El desinterés de la Iglesia por la entonces llamada Banda Oriental –parte del territorio que es hoy Uruguay– evolucionó durante el siglo XIX gracias a la influencia de distintos grupos, entre ellos, la masonería, que fueron modificando su pensamiento debido a una crisis de la fe que se tradujo en diferentes actos de secularización estatal. Desde esta perspectiva, hacia principios del siglo XX, la letra de la ley no haría más que confirmar una situación social que en los hechos estaba ya ampliamente integrada a las costumbres uruguayas. Pensamos que el Estado supo interpretar las prácticas sociales y las controló a través de la prensa y de algunos aparatos institucionales, como el Poder Legislativo o la Educación, creando una religión civil republicana laica, supuestamente aséptica, neutra y unificadora de la Nación.

## El período colonial: la Iglesia *gaucha*

La Iglesia colonial uruguaya se diferencia de la de los otros países de América por su modo de asentamiento. Desde el proceso de independencia, la Iglesia evoluciona y se muestra implicada en la vida social y política del país. El adjetivo *gaucho* se usa en el habla coloquial, para decir que alguien es sencillo, sin amaneramientos, además de noble, valiente y generoso. Nos parece que la Iglesia de la colonia por haberse integrado a la sociedad adquiere estas características.

Los frailes franciscanos se establecen en 1624 y fundan la primera reducción indígena en Santo Domingo de Soriano. En ese entonces, los territorios de la Banda Oriental estaban despoblados de colonos y de indígenas, que eran nómadas. En 1726 se funda la ciudad de Montevideo y son los franciscanos los encargados del culto y de los oficios religiosos.

---

3 José Pedro Barrán, Gerardo Caetano, Teresa Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad. 1870-1920, tomo 2,* Montevideo, Editorial Santillana, 1996 y de los mismos autores, el tomo 3, que analiza el período 1920-1990, publicado en 1997.

Arturo Ardao[4] señala una serie de circunstancias que dan una fisonomía particular a la Iglesia colonial uruguaya. En primer lugar, la brevedad del período de colonización que no permitió a las instituciones eclesiásticas pasar por un prolongado proceso de integración histórica. En segundo lugar, no se produjo un usufructo económico-social a gran escala, como pudo haberse dado a través de plantaciones agrícolas o explotaciones mineras con implicación del trabajo indígena, presentándose solamente las efímeras producciones ganaderas de los jesuítas. Y en tercer lugar, debido a que el clero colonial pertenecía a la orden franciscana y por su estrecha vinculación con la población, cuando los jesuitas intentaron instalarse, la población los rechazó a través del Cabildo de Montevideo.

El espíritu racionalista liberal ingresa, progresivamente, primero en las esferas del poder revolucionario, y más tarde en el ámbito institucional. Los primeros poblados coloniales se sintieron próximos de la orden franciscana, que supo adaptarse a los cambios sociales y políticos de la época; como es el caso de Dámaso Antonio Larrañaga que colaboró con la causa antes y durante el período revolucionario artiguista. Sin embargo, la actitud de José Gervasio Artigas pudo haber sido vista como anticlerical cuando ordenó la expulsión de los curas llegados desde Buenos Aires[5]. Este supuesto anticlericalismo de Artigas podría entenderse como un rechazo de la Iglesia que apoyaba la política centralista bonaerense.

Cuando se redacta de la Constitución de 1830, en el artículo 5° antes mencionado, se intenta votar, sin éxito, una moción según la cual la República: "... prestará siempre la más eficaz y devida protección[6] [a la Iglesia Católica]", hecho que puede considerarse animado por el espíritu "liberal" de los hombres que acompañaron la revolución y que fueron los encargados de redactarla. Espíritu que también puede observarse en el propio clero patriota revolucionario, modelado en el enciclopedismo del mismo cuño ideológico, característico de las figuras más destacadas de la generación de la Independencia. En la jerarquía de la Iglesia uruguaya y hasta 1857 hubo sacerdotes que participaron de los cambios revolucionarios. Fueron los casos de Dámaso Antonio Larrañaga –hasta 1848–, uno de los portadores de las Instrucciones artiguistas del año 1813; Lorenzo Fernández –hasta 1854–, miembro de la Asamblea Constituyente que elaboró la Carta de 1830; y José Benito Lamas –hasta 1857–, veterano integrante del grupo de franciscanos artiguistas expulsados de Montevideo por el Virrey Elío en 1811. Se puede

---

4 Arturo Ardao, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op. cit.*, p. 105.

5 Mariano Balvino Berro. "Artigas liberal", in *Razón o Fe*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, Archivo General de la Nación, Colecciones de documentos, 1900, p. 23: "V.S. proponga algunos sacerdotes patricios, si los hay, para llenar esos ministerios, y si no los hay, esperaremos que vengan, y si no vienen, acaso con ello seremos doblemente felices".

6 *Actas de la Asamblea General Constituyente y Legislativa del Estado*, Montevideo, Edición 1896, I, pp. 431- 434, 457-459.

decir, entonces, que el Uruguay nace a la independencia en un contexto político y religioso de fuerte impronta liberal.

## La franc-masonería desde la colonia hasta mediados del siglo XIX

Entre los grupos que influyeron en el proceso que condujo a la separación entre el Estado y la Iglesia católica destaca la franc-masonería. Históricamente, la franc-masonería de esta región no sólo admitió en su seno a los católicos, sino que durante mucho tiempo estuvo integrada casi exclusivamente por ellos.

En la época de la colonia, el gobernador José Joaquín de Viana –que gobernó entre 1751 y 1764– que se ocupó del conflicto entre los jesuitas y los pobladores de Montevideo a través del Cabildo, tuvo como consejeros a sacerdotes franciscanos. Respecto de este tema el historiador Pablo Blanco Acevedo apunta:

> Como un corolario de estos sucesos, mientras los jesuitas pierden su prestigio en Montevideo, los franciscanos, fundadores de la iglesia local, aumentan su ascendiente en el pueblo y autoridades. El mismo Gobernador Viana, tenido por los jesuitas por franc-masón, se apoya en sus dictados con el consejo de los franciscanos, y es un sacerdote de esta orden quien aparece como preceptor de sus hijos[7].

Arturo Ardao[8] no cree que la franc-masonería funcionara en esta época en forma organizada, pero considera que el caso del gobernador José Joaquín de Viana no fue una cuestión aislada entre los españoles, ya que otros episodios permiten afirmar la vinculación entre la masonería y la religión católica. En 1861, el historiador Isidoro de María, católico masón, escribía en un diario que estaba bajo su dirección:

> ¿Ignora el señor Vicario que toda la vida, desde los tiempos primitivos de la fundación de esta ciudad, ha habido en ella franc-masones, de los más respetables de esta sociedad...? [...] ciudadanos eminentes y respetables, que han muerto como cristianos, sin que a nadie se le ocurriera la peregrina idea de reputarlos fuera de la comunidad católica...[9].

La vinculación de personalidades de la época colonial con la masonería se observa también en algunos servicios públicos como el Hospital de Caridad. Esta institución fue fundada por masones y el famoso Antonio Maciel –filántropo fundador del llamado "hospital de los pobres"– aparece con la banda que caracteriza a la logia en los retratos colocados en ese centro que

---

7 Pablo Blanco Acevedo, *El Gobierno Colonial en el Uruguay y los orígenes de la Nacionalidad*, 1944, p. 86.

8 Arturo Ardao, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op., cit.*, p. 118.

9 Isidoro de María, Editorial en el diario *La Prensa Oriental*, Montevideo, 18 de abril de 1861.

funciona hasta hoy como un Hospital Público en la ciudad de Montevideo. Pero, entre sus fundadores no solamente hay franc-masones, sino también miembros de la Iglesia, lo cual revela los nexos existentes entre ambos grupos.

Durante el período de la dominación luso-brasileña (1817-1825), la presencia masónica se hizo más visible, sobre todo en lo que tiene que ver con la *Hermandad de la Caridad*. La actividad de la masonería se proyectó en el terreno político, puesto que el propio General Carlos Federico Lecor, Barón de la Laguna, era el jefe de la logia masónica brasileña. Pero, en esa misma época, otra sociedad secreta, el grupo *Los caballeros orientales* –también formado por masones–, comenzaba a preparar la liberación de la ocupación luso-brasileña del que sería más tarde el Uruguay, desde Buenos Aires. La participación de estos hombres se observa en el proceso de independencia materializado el 25 de agosto de 1825, y continúa en el de la jura de la Constitución de 1830, en que la masonería aparece vinculada a las luchas de los nacientes partidos políticos. El primer presidente constitucional de la República Oriental del Uruguay, Fructuoso Rivera (1830-1834); y el segundo, Manuel Oribe (1835-1838), aparecen, en varias ocasiones, firmando o recibiendo diplomas masones[10].

Tanto en las luchas por la independencia como en los comienzos de la República, la presencia de la franc-masonería es indudable. La tónica particular, entonces, es la integración de estos grupos por católicos.

### La cuestión religiosa 1850-1900

La cuestión religiosa o la crisis de la fe es un fenómeno progresivo a partir del cual se separa la franc-masonería del catolicismo. Como expresa Arturo Ardao, no fue durante la Colonia, ni durante la Revolución, ni en los inicios de la República cuando se sintió realmente la corriente ultramontana del catolicismo, sino que ésta apareció recién a mediados del siglo XIX, bajo la influencia de la *Compañía de Jesús*, restaurada desde 1859 para tomar la dirección oficial de la Iglesia, con Jacinto Vera como Vicario Apostólico. El ultramontanismo injertado, sin raíz colonial en el país, resultó trabado o contenido en sus tendencias –no sin conflictos– por la tradicional modalidad de la Iglesia, sobre la que se fue modelando con el tiempo la conciencia de la sociedad nacional uruguaya; y por los grupos que no pertenecían a ella, como la franc-masonería.

En esta época el pensamiento racionalista modifica la conciencia religiosa nacional y se presenta estrechamente vinculado con la acción de la franc-masonería, manifestándose con distintos matices. Se critica la idea de Dios y de la ortodoxia tradicional de la Iglesia, y el imperio de la razón y de la libertad del libre examen se traducen en un término militante, el de *liberalismo*.

---

10 Arturo Ardao, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op., cit.*, p. 125.

Dentro de esta corriente liberal en que circula la franc-masonería, su faceta religiosa se condensa en la idea de tolerancia entre las creencias. En lo político, se afirman los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, afines al lema franc-masón. Arturo Ardao llama a este encuentro de ideas y grupos sociales *la crisis de la fe* o *la cuestión religiosa*. Estos cambios progresivos en el pensamiento se reflejan en la sociedad uruguaya y se traducen en prácticas sociales que estudiaremos al final del período analizado, a principios del siglo XX. Esta crisis de la fe se puede observar a través de tres períodos. En el primero, se da el enfrentamiento entre masones y jesuitas, dentro del catolicismo; en el segundo, es el enfrentamiento entre racionalistas y católicos; y en el último, se explicita la crisis de la fe, manifestada en la lucha dentro del terreno político institucional. Los debates públicos se resolverán prensa mediante.

En los enfrentamientos entre masones y jesuitas destacamos el afán de la Iglesia por subrayar el carácter clandestino e ilegal de las sociedades masónicas[11]. Esto se observa cuando, a propósito de la fiesta de San Juan –el 4 de julio de 1856–, el diario *El Nacional* publica un artículo en el que se exalta la masonería y el Vicario Apostólico José Benito Lamas envía un comunicado a los fieles y al clero recordando su carácter ilícito. Como respuesta, aparece la réplica de la logia masónica *Les amis de la Patrie* que respetuosamente defiende la legitimidad de la franc-masonería desde el punto de vista religioso y católico, y recuerda "que la masonería contaba entre sus miembros a varios príncipes de la Iglesia que podríamos nombrar[12]". Poco tiempo después, el Vicario Apostólico Lamas recibe una carta del cura de las ciudades de Melo, de Paso de los Toros y de otras localidades del interior del país denunciando la existencia de numerosas logias masónicas[13].

En 1857 la franc-masonería publica sus trabajos y revela su existencia aprovechando su participación en la lucha contra la epidemia de fiebre amarilla que tuvo lugar entre marzo y junio de ese año, en la que pereció el Vicario Apostólico José Benito Lamas. Durante este período, las sociedades masónicas de Montevideo actúan públicamente con el nombre de *Sociedad Filantrópica* adquiriendo mucha popularidad entre los montevideanos. Asimismo, masones y jesuitas polemizan a propósito de las ideas de caridad y filantropía.

Progresivamente, la estrecha relación existente entre el catolicismo y la masonería uruguaya comienza a minarse debido al influjo de las autoridades de la Iglesia ahora jesuitas –recordemos que Jacinto Vera es nombrado Vicario Apostólico en el año 1859–.

---

11 Aparece en el diario *La Nación y El Comercio del Plata* del 22 de julio, in Arturo Ardao. *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op., cit.*, p. 139.

12 Arturo Ardao. *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op., cit.*, p. 140.

13 Archivo General de la Nación. Archivo de Raúl Montero Bustamante. Papeles de José Benito Lamas. Cartas de José Reventós del 9 de abril y de Santiago Oses del 30 de octubre de 1855.

Al respecto, analizaremos algunos sucesos que dan cuenta de estas tensiones. Durante el gobierno del Presidente Gabriel Pereira (1856-1860) un grupo de frailes franciscanos italianos funda un hospicio y en 1860 termina siendo expulsado del país acusado de franc-masón por orden del Vicario Apostólico Jacinto Vera. En 1861 fallece un médico masón[14] en la ciudad de San José, próxima a Montevideo. Antes de morir, le solicita al cura de la ciudad la extremaunción, y éste le exige que reniegue de su condición de franc-masón; ante la posición negativa del médico, el cura no permite que sus restos se entierren en el cementerio de la ciudad, perteneciente a la Iglesia. El cortejo fúnebre se dirige entonces desde la ciudad de San José a la Iglesia Matriz de Montevideo y allí, el cura Juan José Brid, que solía oficiar entierros de masones, recibe una nota del Vicario Apostólico prohibiéndole aceptar los restos del difunto. Este suceso desata grandes debates en la prensa uruguaya y entre la propia curia porque el sacerdote de la Iglesia Matriz Juan José Brid deja claro que recibió una orden expresa del Vicario Apostólico Jacinto Vera obligándolo a no recibir al cortejo fúnebre cuando nunca antes había rechazado a los masones. Ante este episodio, el gobierno del Presidente Bernardo Berro (1860-1864) interviene permitiendo dar sepultura a los restos del médico. El 18 de abril de 1861 se secularizan los cementerios que pasan a ser administrados en adelante, por los municipios.

La situación de tirantez entre la Iglesia y la masonería se radicaliza, efectuándose los debates a través de la prensa. La Iglesia prohibe la lectura de periódicos masónicos como *La Prensa Oriental*, *El Pueblo* y *La América*. Por su parte, el Vicario Apostólico Jacinto Vera realiza una petición al gobierno para nombrar como coadjutor al cura de la Iglesia Matriz, Juan José Brid –que era también, Senador de la República y masón–. Este hecho revela las tensiones existentes en la propia Iglesia entre la ortodoxia y los católicos masones. Ante esta petición, la prensa masónica expresa su oposición por lo que el Vicario Apostólico Jacinto Vera destituye al cura de la Iglesia Matriz y nombra a un ex-seminarista del colegio jesuita para que ocupe el cargo vacante. El gobierno del Presidente Bernardo Berro interviene y, alegando el derecho de Patronato[15], ordena la reposición de Juan José Brid, pero el Vicario Apostólico no acata dicha orden. Pero el gobierno destituye de su cargo a Jacinto Vera y ordena su destierro. Estos hechos coinciden en el tiempo con la acción revolucionaria llevada adelante en 1863 por Venancio Flores, que enarbolando banderas con

14 Enrique Jacobson, alemán casado con una dama uruguaya.

15 En el gobierno del Presidente Bernardo Berro se pone en el tapete la discusión sobre los alcances del Patronato, es decir, el grado de intervención del Estado en la elección de los obispos y la provisión de beneficios eclesiásticos, su beneplácito para que surtan efecto las bulas y breves pontificios, así como la intervención de la fuerza o de los tribunales civiles para reprimir o reparar los abusos de la jurisdicción de la Iglesia. Al conjunto de estas potestades del Estado antes definidas, Carlos María Ramírez –en "Los conflictos religiosos y las religiones de Estado", publicado en el diario *La Razón*, Montevideo, 24 de junio de 1884– las agrupa bajo el concepto de Regalía in Arturo Ardao, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay... op., cit.,* p. 130..

una cruz roja muestra el significado religioso de lo que él llama la "Cruzada Libertadora". El conflicto que gira en torno al Patronato culmina con la reincorporación al Vicariato Apostólico de Jacinto Vera, en 1863, y la ortodoxia del Vaticano lo consagra Obispo *in partibus* de Megara, durante la Semana Santa de ese año, con gran fasto. La masonería, que hasta entonces tenía en su seno al sector más avanzado del catolicismo, se convertirá en una fuerza distinta y adversaria de éste.

En esta nueva etapa, se enfrentan los grupos que defienden las ideas racionalistas contra los católicos. Durante este período, correspondiente al gobierno del triunfante Venancio Flores (1865-1868) y cuya dictadura termina con su muerte[16], surge la figura de José Pedro Varela, creador de la reforma educativa uruguaya – cuyos credos rigen hasta hoy en Uruguay – que, a través de *La Revista Literaria*, comenzará a difundir sus ideas racionalistas y laicas. En ella escribe numerosos artículos donde destaca la importancia de difundir a toda la población la educación popular como medio para lograr el progreso[17]. Sus ideas se discuten entre los jóvenes racionalistas, principalmente en el Club Universitario – creado en 1872 – que funciona en la Universidad de la República y que se transformará en enemigo de la Iglesia católica. El documento *Profesión de Fe del Club Racionalista* publicado en 1872 contiene, a la vez, una romántica doctrina religiosa, metafísica, gnoseológica, moral y política. Sus firmantes ocuparán más tarde importantes cargos en el gobierno uruguayo, redactarán leyes y marcarán la evolución del pensamiento laico del país. Los entonces jóvenes estudiantes critican el poder de la Iglesia de inmiscuirse en el interior de los hogares, a través del secreto de la confesión. Reclaman que el espacio público ocupado por la religión pase a la intimidad de un espacio privado. De esta forma, comienza a postularse el problema del *lugar de lo religioso*[18] en la sociedad uruguaya.

José Pedro Varela no adhiere al club racionalista universitario puesto que por esos años se encuentra próximo a las ideas del positivismo anglosajón. En 1876, bajo el gobierno de Lorenzo Latorre (1876-1880), José Pedro Varela es designado Director de Instrucción Pública. Desde ese cargo formula un Proyecto de Ley de Educación Común que se sanciona en 1877; éste señala en su artículo 19 que:

---

16 El historiador uruguayo José Pedro Barrán señala que "En febrero de 1868, Venancio Flores, que había despertado rencores apasionados, fue asesinado. El mismo día fue ultimado el ex-presidente blanco Bernardo P. Berro" in http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist2.htm (versión de Setiembre de 1995).

17 José Pedro Varela, "Los gauchos", in *La Revista Literaria*, Montevideo, Año 1, N° 13, 30 de julio de 1865, pp. 206-207 in Elsa Gatti; Yamandú Acosta, *Cuadernos Historia de las Ideas. Instituto Historia de las Ideas*, Monteviedo, N° 82, Código 9882, Fundación de Cultura Universitaria.

18 Gerardo Caetano; Roger Geymonat, "Ecos y espejos de la privatización de los religioso en el Uruguay del Novecientos", in Barrán, José Pedro; Caetano, Gerardo; Porzecanski, Teresa, *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad.1870-1920, tomo 2*, Montevideo, Editorial Santillana, 1998, p. 24.

> La enseñanza de la religión católica es obligatoria en las escuelas del Estado, exceptuándose a los alumnos que profesen otras religiones y cuyos padres, tutores o encargados, se opongan a que la reciban[19].

Esta moderada reforma vareliana, si la comparamos con la Constitución de 1917, es atacada por la Iglesia dando lugar a grandes debates públicos. El proceso de secularización de las instituciones uruguayas a partir de esta evolución filosófico-religiosa no tiene ahora ningún vínculo con el catolicismo y es hostilizada por la Iglesia. En este entorno, los integrantes del Club Racionalista crean el Ateneo, centro de agitación y polémica a favor de la causa vareliana. Su órgano de expresión es el diario *La Razón*, desde donde se combate el catolicismo. La prensa de todo el país suma sus voces a la acción de este periódico y el protestantismo participa en los debates a través del diario *El Evangelista*. Se organizan mítines y debates públicos. El diario *La Razón* termina por identificarse con la masonería y, debido a las denuncias que realiza respecto de las deficiencias y abusos de los tradicionales registros parroquiales, en el año 1879 el entonces presidente de la república Lorenzo Latorre decide crear el Registro de Estado Civil.

A partir de 1880, se explicita la crisis de la fe y las luchas racionalistas pasan a ser *Liberales*. Ahora, los debates ya no son para hacer una prédica contra un credo religioso o filosófico como en períodos anteriores, sino para luchar contra la Iglesia en el terreno político y social. Para los liberales, el clericalismo no se identifica con el catolicismo, por lo tanto, lo que enjuician no es la creencia católica dogmática sino la acción social de la Iglesia, encarnada en su clero y secundada por los laicos. En este sentido, dan a ese sistema el nombre de *clericalismo* y a sus defensores el de *clericales*. Esta corriente de pensamiento reúne a hombres de diferentes concepciones filosóficas, perdurando hasta los años veinte del siglo siguiente. Arropado en las ideas de secularización, el Poder Ejecutivo elabora tres proyectos de ley que serán aprobados en 1885: sobre Matrimonio Civil Obligatorio, sobre control y organización de Conventos y sobre la reforma de la Enseñanza Secundaria y Superior. Fruto de las acciones de los grupos liberales surgen tres instituciones privadas que se ocupan del problema educacional en conflicto con la Iglesia católica: *La Sociedad Filantrópica* (1859) – que instaura una escuela gratuita –, la *Sociedad de Amigos de la Educación Popular* (1868) y la *Liga Patriótica de Enseñanza* (1888).

El 20 de setiembre de 1884, el movimiento liberal realiza una manifestación en Montevideo para conmemorar la caída de Roma y el poder

---

19 Proyecto ley de Educación Común, N° 1350 del 24 de agosto de 1877, artículo 19. Dicho proyecto es analizado en la conferencia del escritor Saúl Cestau, Profesor decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, "Vigencia y proyección del pensamiento de Varela", Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, el 28 de noviembre de 1968.
http://www.reu.edu.uy/jpv/presentacion/varela_conf5.html

temporal de los Papas. El diario *La Razón*[20] informa que asistieron 15.000 personas de distintas asociaciones liberales de todo el país, así como soldados veteranos de las campañas de Giuseppe Garibaldi[21]. Fue un verdadero acto donde asistieron numerosos masones y con el que se identificó el espíritu del Ateneo, universitario y estudiantil de la época. A principios del siglo XX, el movimiento liberal se diversifica debido a la proyección que adquiere dentro de los partidos políticos y el naciente movimiento obrero uruguayo. El término "liberal" se define ahora como anticlerical y anticatólico. José Batlle y Ordóñez, jefe del partido político colorado, en 1911, tras ascender por segunda vez a la Presidencia de la República, se perfila como el líder del liberalismo que ahora es, además, una fuerza política. El movimiento liberal se transforma en un fenómeno de masas y el diario *El Día*, del cual José Batlle y Ordóñez era su fundador, pasa a ser el principal difusor de estas ideas.

## La república laica uruguaya unificadora de la Nación

El liberalismo, ahora fuerza política, completa el proceso de secularización y laicización de las instituciones nacionales, culminando con la separación de la Iglesia del Estado. Al respecto, el 9 de julio de 1911 se organiza una marcha multitudinaria[22] cuya única consigna era la ruptura de los lazos entre la Iglesia y el Estado. Cuidadosamente preparada en Montevideo y el interior del país, sus organizadores principales eran representantes del Partido Colorado y el socialismo, con sus correspondientes comités partidarios y agrupaciones obreras. El único orador fue el entonces joven diputado socialista Emilio Frugoni. Asimismo, el Presidente Batlle recibió en su casa el saludo de la manifestación, consagrándose como caudillo político del liberalismo religioso.

Gerardo Caetano y Roger Geymonat, extractando el proceso de secularización del Estado uruguayo, destacan algunas de las leyes o decretos resultantes:

> ... la municipalización de los cementerios en 1861, a partir de la prohibición de "*conducir cadáveres a las iglesias*"; la Ley de Educación Común que minimizaba la enseñanaza religiosa en las escuelas estatales (1877); la creación del Registro de Estado Civil (1879); el establecimiento del matrimonio civil como obligatorio y previo al religioso (1885); la "Ley de Conventos" (1885) por la que se buscaba eliminar los centros dedicados "*a la vida contemplativa o disciplinaria*", así como el valor civil de los votos del clero; "*Ley de Enseñanza Secundaria y Superior*" que establecía controles de la autoridad pública sobre los centros de enseñanza (1885); remoción de los crucifijos de los hospitales públicos por disposición de la "*Comisión Nacional de Caridad*" (1906); ley de divorcio absoluto por causal y por mutuo consentimiento (1907); supresión de la

20 Diario *La Razón* del 26 de setiembre de 1892.

21 Setembrino Pereda, *Garibaldi en Montevideo*, Montevideo, Imprenta El Siglo Ilustrado, 1914-1916, pp. 18-19.

22 Diario *El Día*, del 10 de julio de 1910.

referencia a Dios y a los Evangelios en la fórmula del juramento parlamentario de incorporación (1907); consagración del laicismo integral de la institución pública (1909); supresión de los honores oficiales en los actos religiosos y laicización general del Código Militar (1911); ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer (1913), separación de la Iglesia y el Estado, eliminándose en el texto constitucional el carácter confesional de este último (1919)[23].

Como expresan Gerardo Caetano y Roger Geymonat, estas leyes representan la imagen de un proceso crítico en que sobresale la postura oficial del Estado hacia la Iglesia; en donde se hace una transferencia de lo sagrado a lo político y se crea una *religión civil laicizada*[24], con sus símbolos y liturgias cívicas orientadas a reforzar la identidad y el orden sociales. Un ejemplo de ello es la pintura de Juan Manuel Blanes, *El altar de la Patria*[25], en que la república está representada por una mujer acodada en un altar, ahora cívico, donde se sacralizan elementos profanos, como la bandera uruguaya. El paisaje del fondo es la Villa del Cerro, donde se asentaron gran número de inmigrantes a principios del siglo XX. En este barrio, cuyos obreros trabajaban principalmente en los mataderos de ganado vacuno, los nombres de sus calles corresponden a los países europeos o a sus capitales. De este modo, el cuadro rinde homenaje a la nueva nación laica formada por inmigrantes.

Esta nueva religión civil laicizada, refleja la marginalidad institucional de lo religioso y su radicación en la esfera privada, como expresión de la fractura entre lo privado y lo público[26]. Así, podemos observar los cambios en el calendario uruguayo a través del carácter de sus fiestas y días feriados, muestra de un modo de vida que refleja la letra de sus leyes. En este sentido, en el calendario incluído en la ley del 23 de octubre de 1919, que rige hasta nuestros días, se secularizan algunos feriados religiosos: el 6 de enero, día de Los Reyes Magos, se convierte en "Día de los Niños"; el 8 de diciembre, día de la Virgen, en "Día de las Playas"; el 25 de diciembre, día de la Navidad, en "Fiesta de la Familia"; y la Semana Santa, en "Semana de Turismo".

Como indicador del triunfo del liberalismo en la sociedad uruguaya, el censo nacional de 1908 muestra la disminución en un 25% de creyentes confesos con respecto al de 1889, mientras que los liberales se multiplian por

---

23 Gerardo Caetano; Roger Geymonat, "Ecos y espejos de la privatización de lo religioso en el Uruguay del Novecientos", in Barrán, José Pedro; Caetano, Gerardo; Porzecanski, Teresa, *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad. 1870-1920, tomo 2... op., cit.,* p. 18.

24 *Ibid.,* p. 19.

25 Juan Manuel Blanes. *El Altar de la Patria.* Montevideo, Casa de Gobierno, 1891; donde la alegoría nacionalista anticipa una suerte de "religión civil, como soporte de un Estado y de una sociedad secularizadas", como expresan Gerardo Caetano; Roger Geymonat. "Ecos y espejos de la privatización de lo religioso en el Uruguay del Novecientos", in Barrán, José Pedro; Caetano, Gerardo; Porzecanski, Teresa. *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad.1870-1920, tomo 2... op., cit.,* p. 19.

26 *Op., cit.,* p. 18.

cinco[27]. Conjuntamente, la masonería se retira, al igual que la Iglesia, del "espacio público". No obstante, el repliegue de la masonería no debilita la realización de reuniones privadas de sus miembros, que siguen ocupando lugares importantes en el gobierno uruguayo. Por su parte, la Iglesia católica se aboca a la tarea de educar en la fe a las damas uruguayas, los niños y los jóvenes, creando lo que llama el apostolado femenino, y marcando la trascendencia de su misión doméstica para hacer frente al "cerco anticlerical".

El Estado asume, progresivamente, roles y espacios sociales que antes tenía la Iglesia. Esta moral laica se debate en el seno del Poder Legislativo y son las instituciones las encargadas de la tarea de disciplinamiento, es decir, marcando a través de las escuelas, los hospitales, las pautas sociales de lo que se suponía debía ser la moral republicana laica. De esta forma, la mayoría de los uruguayos dejarán de ir a misa, pero asistirán a las fiestas patrias, como un deber ahora cívico. Los crucifijos desaparecen de las escuelas y los hospitales, pero en todos los edificios públicos se exhiben los retratos del héroe de la Nación, José Artigas. En las escuelas, para conmemorar las fechas patrias, los niños escriben las tareas en folios con reproducciones del llamado "Pintor de la Patria", Juan Manuel Blanes. Los médicos y los maestros pregonarán una cultura de la asepsia, de la higiene del cuerpo y de las posturas correctas, acordes con esta moral republicana, apoyados por la prensa como portavoz de los partidos políticos. El equilibrio, la representatividad y los dictados de esta moral laica republicana surgen de la armonía del flujo constante dado por la participación masiva de los uruguayos en actividades públicas, a través de los clubes políticos que se abren en los barrios de Montevideo. También los obreros colaboran en este proceso, dado que tanto los clubes políticos como los sindicatos, en contacto permanente con los legisladores, pasan a resolver problemas de la vida cotidiana de los uruguayos, ocupando ahora el espacio público que antes habían tenido las parroquias.

De este modo, sobre la base del Estado laico, que gana el espacio social desde lo público marcando las vidas privadas, se unifica una Nación de inmigrantes[28], que no tiene "el problema indígena", y que posee la "ventaja" de ser el país de América que más se parece a Europa, como lo subrayan los manuales escolares a lo largo de gran parte del siglo XX. El Estado uruguayo, laiciza los espacios sociales públicos de la Iglesia en una aparente neutralidad republicana nacional que no hace más que absorver el poder moral que ésta tenía.

***Inés LABORDE PATRÓN***
***Université de Lille***

---

27 José Pedro Barrán; Benjamín Nahum, *Batlle, los estancieros y el Imperio británico,* Tomo I, *El Uruguay del 900*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1979, p.137.

28 El Censo Nacional de 1908 establece que el 17% de la población uruguaya está compuesta de extranjeros. Dirección General de Estadística y Censos. *Censo de 1908*, Montevideo, Imprenta Nacional, 1986.

## Referencias bibliográficas

Comisión Nacional Archivo Artigas. *Archivo Artigas.* Volumen 22. Montevideo, La Comisión, 1959, editado en 1989. (Contiene: El gobierno de la Provincia Oriental Independiente: 1815-1816: A) Superintencia de Artigas; B) El gobierno de Montevideo. Transcripción de documentos).

Actas de la Asamblea General Constituyente y Legislativa del Estado, Volumen I, Montevideo, Edición 1896.

ARDAO, Arturo, *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1962.

BARRÁN, José Pedro, "El Uruguay pastoril y caudillesco en la primera mitad del Siglo XIX", in http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist2.htm versión de Setiembre de 1995).

BARRÁN, José Pedro, Nahum, Benjamín, *Batlle, los estancieros y el Imperio británico.* Tomo I, *El Uruguay del 900,* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1979.

BERRO, Mariano Balvino, "Artigas liberal", in *Razón o Fe*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, Archivo General de la Nación, Colecciones de documentos, 1900.

BLANCO ACEVEDO, Pablo, *El Gobierno Colonial en el Uruguay y los orígenes de la Nacionalidad*, Montevideo, Editorial Barreiro y Ramos, 1944.

BRALICH, Jorge, *José Pedro Varela: sociedad burguesa y reforma educacional*, Montevideo, Editorial del Nuevo Mundo, 1989.

CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger, "Ecos y espejos de la privatización de los religioso en el Uruguay del Novescientos", in Barrán, José Pedro; Caetano, Gerardo; Porzecanski, Teresa, *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad.1870-1920,* tomo 2, Montevideo, Editorial Santillana, 1998.

DE MARÍA, Isidoro, "Editorial" in diario *La Prensa Oriental*, Montevideo, 18 de abril de 1861.

MONTERO BUSTAMANTE, Raúl. Archivo. Papeles de José Benito Lamas. Cartas de José Reventós del 9 de abril y de Santiago Oses del 30 de octubre de 1855.

PEREDA, Setembrino. *Garibaldi en Montevideo*, Montevideo, Imprenta El Siglo Ilustrado, 1914-1916.

PIVEL DEVOTO, Juan, "Correspondencia confidencial de Nicolás Herrera a Lucas Obes" in diario *Imparcial*, 1933.

RAMÍREZ, Carlos María, "Los conflictos religiosos y las religiones de Estado", in diario *La Razón*, Montevideo, 24 de junio de 1884.

REYES ABADIE, Washington, *Artigas y el federalismo en el Río de la Plata, 1810-1820*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1989.

TRÍAS, Viván, *Imperialismo y geopolítica en América Latina*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1989. (Prólogo de José E. Díaz. Corresponde al Tomo 11 de la publicación de las *Obras Completas* del autor, fallecido en 1980. Este libro fue escrito entre 1965 y 1970).

VARELA, José Pedro, "Los gauchos", in *La Revista Literaria*, Montevideo, Año 1, N° 13, 30 de julio de 1865.

WILLIMAN, José Claudio; Panizza Pons, Carlos, *La Banda Oriental en la lucha de los Imperios: 1503-1810*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1989.

# *Las relaciones Iglesia-Estado en El Salvador entre luchas políticas y búsqueda de un nuevo marco institucional*

LAS RELACIONES entre Iglesia y Estado en El Salvador pueden interpretarse y comprenderse si se tienen en cuenta los vínculos políticos y estratégicos que unen la Iglesia-institución a los representantes del poder político en el ámbito local.

En el período del gobierno de Francisco Dueñas las relaciones entre Iglesia y Gobierno parecían impregnadas de un espíritu de colaboración.[1] Dueñas evitó conflictos con el poder eclesiástico, reconstruyó con dinero del Estado la catedral dañada por la revolución de 1863, procedió para que se llevara a efecto el concordato, apoyó la erección del cabildo eclesiástico, compró una casa para la residencia episcopal de 20.000 pesos, subvencionó el poder eclesiástico, permitió la fundación de un convento de Capuchinos en Santa Tecla, consintió el ingreso de los Jesuitas[2] y de las Hermanas de la

---

1 Sobre el período de Francisco Dueñas y Gerardo Barrios ver el interesante trabajo de Eugenia López, "La inestabilidad y la promesa del progreso (1856-1871)", en Varios, *El Salvador*, vol. I (*La República*), San Salvador, 2000, pp. 184-219.

2 La historia de los Jesuitas en América central fue muy atormentada. En 1843, se presenta la posibilidad de llegar a Guatemala. Ver, Archivum Romanum Societatis Jesu, Centro América, 1001 I, 1, *La Asamblea constituyente: Decreto num. 162, De restauranda S.J. in Guatemala*, 12-8-1848. La Compañía de Jesús se interroga mucho sobre la posibilidad de implantarse en Centroamérica: "A) La mission dans le centre de l'Amérique est elle possible? B) Aurait-on l'agrément de l'autorité ecclésiastique? C) Le gouvernement du pays n'empêcherait-il pas la mission ?" Archivum Romanum Societatis Jesu, Centro America, 1001 II, 14, *Carta del padre Genon*, 12-8-1848. En 1871, la Compañía es obligada a dejar Guatemala, y varias voces pidieron su expulsión de El Salvador. Los documentos demuestran como la situación de los padres había cambiado radicalmente: "Veinte años hacía que la Compañía de Jesús se hallaba establecida en Guatemala, ejercitando a placer sus misiones, y

Caridad (apoyándolos económicamente), apoyó a José Luís Cárcamo Rodríguez como obispo auxiliar, aseguró libertad de ministerio para las autoridades eclesiásticas.

Es cierto que Francisco Dueñas apoyó constantemente a la Iglesia, pero el mismo obispo de San Salvador, Tomás Miguel Pineda Saldaña, reconocía que este apoyo no era por puro altruismo y que las motivaciones del Presidente de la República salvadoreña no eran "sinceramente católicas".[3]

Un ejemplo bien claro de la estrategia política de Dueñas hacia la Iglesia se dio al final de 1870, cuando él pidió a la Compañía de Jesús ir a predicar y abrir una misión en Cojutepeque (región donde los habitantes no se mostraban muy fieles al partido de gobierno). Frente a la respuesta negativa de los Jesuitas, Dueñas propuso esa misión a los Capuchinos que aceptaron "apartar el pueblo de la rebelión manteniéndolo sujeto a las autoridades constituidas".[4]

Dueñas consideraba el clero católico como un importante factor de pacificación social y de condensación del consenso público a favor del gobierno presidencial. La Iglesia era una fuerza social importante en su estrategia política; necesitaba ser protegida y apoyada, y a cambio, demostrar su fidelidad al poder político.

La misma biografía personal de Dueñas evidencia una cultura y una formación impregnada de religiosidad católica. Nacido en San Salvador el 3 de diciembre de 1810, cursó los estudios primarios en San Salvador y después viajó a Guatemala, bajo la tutela de un tío dominico (religioso del Convento de Santo Domingo). Francisco Dueñas eligió la carrera sacerdotal y profesó a los 17 años de edad. Luego estudió derecho y se recibió de abogado en 1836. Regresado a El Salvador, el General Francisco Morazán lo nombró sub-secretario general. En esa fecha comenzó su larga carrera política.[5]

---

gozando de la alta estima del pueblo y de los Gobernantes. Poseía en la capital un amplio y vistoso templo, casa de ministerio y colegio". Archivum Romanum Societatis Jesu, Centro America, 1001 XIII, 14, *Historia de la expulsión de los PP de la Compañía de Jesús de Guatemala*, 9-1871.

3 Archivo del Arzobispado de San Salvador, Libro de razones de los acontecimientos principales y dominantes mas importantes del año 1871 de la Secretaría Episcopal de San Salvador, Razón de los primeros días de marzo 1871, f.2.

4 Rodolfo Cardenal, *El poder eclesiástico en El Salvador 1871-1931*, San Salvador, 2001, p. 67.

5 La vida de Francisco Dueñas demuestra sus capacidades y su activismo de estratega político que logra bien insertarse en todas las situaciones para tener un papel importante en la escena política salvadoreña.
Algunos años después de ser nombrado sub-secretario general por Francisco Morazán, bajo el gobierno del general Francisco Malespín, Dueñas fue acusado de conspiración contra el gobierno y exiliado en compañía del presbítero Isidro Menéndez. Después del derrocamiento de Malespín, Dueñas fue nombrado Ministro General y posteriormente electo Senador. El presidente Eugenio Aguilar (1846-1848) lo nombró Ministro de Relaciones Exteriores. Fue de nuevo Senador en el gobierno de Doroteo Vasconcelos. En ocasión de la guerra de 1851 contra Guatemala (guerra entre Vasconcelos y Carrera), Dueñas quedó en la presidencia como Senador designado. Con la derrota de Vasconcelos (batalla de La Arada) el gobierno liberal conoció una grave crisis política. Y en 1852, quedó Francisco Dueñas en la presidencia y gobernó hasta el 1 de Febrero de 1854. Con la presidencia de Rafael Campo, 1856-1858, fue vice-presidente. Cuando en 1857, regresando de

La trayectoria política de Dueñas demuestra la gran capacidad que tenía de utilizar las amistades clericales para su estrategia política, pero también deja claro que, en el largo y difícil período de construcción estatal decimonónica salvadoreña, poderes y cargos eclesiales no estaban en nada aislados de poderes y cargos políticos. Cuando, en 1840, Francisco Dueñas fue acusado de conspirar contra el gobierno del General Francisco Malespín y exiliado a Costa Rica, Isidro Menéndez,[6] importante presbítero y jurisconsulto salvadoreño, tuvo que exiliarse con él.

En 1851, cuando la guerra con Guatemala debilitó la posición política del presidente Doroteo Vasconcelos, la situación se hizo propicia para la ascensión política de Dueñas que pudo contar una vez más con sus amistades clericales, que no vacilaron en apoyarlo. "La coyuntura política era favorable para el clero, porque el poder ejecutivo había sido puesto en manos de Francisco Dueñas,[7] hombre de sólida adhesión a la Iglesia Católica. Desde ese momento muchos clérigos se pusieron a la obra para apoyar la candidatura de Dueñas, si se lanzaba a las elecciones populares. El padre Ignacio Zaldaña en persona, primo del Administrador Apostólico, y Vicario General del mismo, orquestaba este asunto".[8]

---

Nicaragua después de la campaña contra los filibusteros, Gerardo Barrios se rebeló contra Campo, llamó Dueñas a aceptar la presidencia. Pero Dueñas le negó su apoyo, siguiendo aliado de Campo. Barrios fue obligado a someterse. Empezó, en esa fecha, un prolongado conflicto entre Dueñas y Barrios, que terminó solamente cuando Dueñas logró obtener la condena a muerte de Barrios, fusilado en 1865. En la época de la presidencia de Miguel Santín del Castillo (1858), Barrios tenía el cargo de Comandante General. Tratando de apoderarse de la presidencia Barrios originó un juicio contra Santín, y para liberarse de un opositor incomodo desterró a Dueñas a Guatemala. Después de haber intentado conspirar contra Barrios en Guatemala, Dueñas tuvo que regresar a El Salvador, donde fue encarcelado con la acusación de organizar el asesinado de Gerardo Barrios. Barrios ordenó de nuevo su expulsión a Guatemala.

6 Isidro Menéndez estudió en la ciudad de Guatemala. En 1818 se graduó de licenciado en Jurisprudencia civil y se incorporó como abogado de la Real Audiencia. Vistió el hábito sacerdotal y se doctoró en derecho canónigo. Fue uno de los que juraron la Independencia de San Salvador y sirvió después la parroquia de Caluco. "En la misma época residía en la Ciudad de Guatemala, donde había sido electo diputado ante la Asamblea Nacional Constituyente. Junto a los diputados Márquez, Barrundia, De Sosa, Milla, Delgado, Quiñonez, Pineda, Molina y Argüello formó la comisión encargada de redactar el Proyecto de bases constitucionales para las provincias Unidas del Centro de América. El proyecto en el que se adoptaba la forma de gobierno popular, representativo federal fue firmado el 24 de octubre y leído en sesión publica del 25. A finales de 1824 juró la Constitución Federal de Centroamérica. Durante el conflicto entre Delgado y Casaus, a propósito de la erección de la diócesis de San Salvador, se mostró muy favorable a las posturas del primero. En 1832 fue Ministro General del gobierno de San Salvador. Sin embargo, en 1840 tuvo que viajar exiliado a Costa Rica, junto con Francisco Dueñas con el grupo liberal encabezado por Francisco Morazán. En septiembre de 1842 pronunció la misa de toma de posesión del primer obispo de San Salvador: Jorge Viteri Ungo. Hasta la fecha de su fallecimiento publicó dos obras de derecho: los *Procedimientos civiles y criminales* y *Recopilación de las leyes de El Salvador* obras que hicieron de él el primer gran jurisconsulto salvadoreño". Cristophe Belaubre, "Menéndez don Isidoro", en *Diccionario Biográfico Centroamericano XVI-XIX*, ficha n°80, en linea en la siguiente dirección http://afehc-historia-centroamericana.org/diccionario2/diccionario_fiche.php?id=80.

7 Período de guerra en el cual Dueñas quedó a cargo de la presidencia como Senador designado.

8 Jesús Delgado, *op. cit.*, p. 169.

En el mismo conflicto que lo contrapuso a Gerardo Barrios,[9] Francisco Dueñas aprovechó su habilidad para procurarse apoyo y amistades entre las filas eclesiásticas. Durante su estadía en el poder, 1859-1863, Gerardo Barrios llevó a cabo una política que la Iglesia encontró muy hostil.

El 15 de septiembre de 1861, fecha dedicada a la celebración del aniversario de la Independencia, el licenciado Manuel Suárez pronunció una oración que irritó mucho a los clérigos salvadoreños y sobre todo al obispo Pineda y Zaldaña. Suárez afirmó que la Iglesia se había alejado completamente del apostolado y de la doctrina de Jesús: de pobre se había hecho rica, de constructora de paz se había hecho generadora de discordia, de humilde se había convertido en prepotente, y había convertido la feligresía en una masa de esclavos ciegos sin opinión y sin derecho a decidir. El 17 de septiembre, el obispo pidió al Ministro de Relaciones del supremo gobierno que castigara ese acto de apostasía pública, porque "siendo la Iglesia católica la Iglesia de Estado de El Salvador, el mentado orador habría hollado la Constitución y por ende, caía bajo el artículo 141 del Código Penal que castiga ese delito con la pena de extrañamiento".[10] La respuesta del Ministro de Relaciones, Manuel Irungaray, fue elocuente: el presidente Barrios había leído detenidamente el discurso de Suárez y no había encontrado nada de escandaloso. El orador había simplemente denunciado, "historia en mano, algunos errores que la Iglesia había cometido a lo largo de su existencia".[11] Se abría una crisis en las relaciones entre Iglesia y Estado en El Salvador. El 11 de octubre del mismo año el gobierno promulgó un decreto que establecía que todo párroco "antes de posesionarse en propiedad e interinamente de su beneficio, prestase juramento ante el Presidente de la República, de someterse sin restricción alguna a la Constitución y leyes patrias, y a la autoridad del Gobierno".[12] A los curas salvadoreños les quedaban 21 días para cumplir con esa ley y prestar juramento a la Constitución y al gobierno de El Salvador. El arzobispo de Guatemala, Peláez, recomendó al obispo de San Salvador juramentar, pidiendo que se enmendara la ley, dejando claro que el juramento no obligaba a los clérigos a cumplir con leyes que iban en contra de los preceptos de la Iglesia.

El 17 de noviembre de 1861, la cuestión fue puesta en términos extremamente aclaratorios en una carta del Ministro Irungaray, para quien estaba muy claro que "el clero no puede formar un Estado independiente dentro del Estado político y que teniendo un influjo poderoso como el que tiene sobre los pueblos, debe estar subordinado a la autoridad suprema para que nunca pueda

---

9 Emiliano Cortes, *Biografía del Capitán General Gerardo Barrios*, San Salvador, 1965; Italo Lopez Vallecillos, *Gerardo Barrios y su tiempo*, San Salvador, 1967.

10 Jesús Delgado, *op. cit.*, p. 200.

11 Jesús Delgado, *op. cit.*, p. 201.

12 J. D. Gámez, *Gerardo Barrios ante la Posteridad. Apuntes y documentos para su Biografía, en el XXXVI aniversario de su muerte*, San Salvador, 1966, p. 42 y sig.

desgarrar la Nacion en facciones".[13] En el ámbito del conflicto que se abrió entre el obispo y el gobierno salvadoreño muchos clérigos decidieron expatriarse para no prestar juramento. El mismo obispo, Pineda y Zaldaña, dejo el país hacia Guatemala el 19 de noviembre 1861.[14]

En Guatemala el clero salvadoreño se juntó con Francisco Dueñas y, con el apoyo del presidente guatemalteco Carrera, congregaron sus fuerzas en contra de Gerardo Barrios.

Fue exactamente en la época de Gerardo Barrios cuando el Vaticano trató de constituir un marco legal para consolidar la posición de la Iglesia en El Salvador.

El concordato con El Salvador hacía parte de una política eclesial más amplia que se aplicaba de manera general a toda América Latina. El interés del Vaticano era encontrar acuerdos comunes que respondieran a una disciplina única. Era necesario sustitur la antigua institución del Patronato por un instrumento nuevo que pudiera cerrar completamente los intentos hegemónicos del poder político y, al mismo tiempo, garantizar contra toda aspiración independentista de la Iglesia local.

Los primeros intentos de concordato con El Salvador se hicieron en 1855, cuando hubo contactos entre el gobierno salvadoreño, el Delegado Apostólico de México y el Nuncio Apostólico de París. Los dos clérigos respondieron al Ministro de Relaciones Exteriores que para ese asunto era más oportuno contactar directamente con el Vaticano y así el Ministro entró directamente en contacto con la Secretaría de Estado Vaticana. Tres años más tarde, en 1860, el Marqués de Lorenzana fue encargado por el Gobierno de empezar las negociaciones del concordato con Roma.

El Vaticano no confiaba mucho en la posibilidad de llegar a una situación estable para la Iglesia en América Central. Observador privilegiado de la situación política centroamericana era el Delegado Apostólico en México, Monseñor Luigi de Clementi; para ´el contexto político centroamericano era tan in el estable que el solo concordato no podía garantizar la seguridad de la Iglesia en esta región.

En El Salvador la inestabilidad se presenta como un rasgo fundamental de la historia política nacional. La conflictividad social que caracterizó la historia del país en el siglo XIX se manifestó ampliamente en la inestabilidad gubernamental: 47 jefes de Estado y presidentes entre 1850 y 1900; solamente 5 entre ellos pudieron finalizar su mandato presidencial.

En esa situación de inestabilidad el peligro para la Iglesia era la manipulación política. Los grupos políticos, en conflicto por el poder, no dudaban de la

---

13 J. D. Gamez, *op. cit.*, p. 50.

14 Jesús Delgado, *op. cit.*, p. 210.

capacidad y la potencialidad de la institución Iglesia como factor de control de las masas populares. "Liberales y conservadores sabían de la fuerza política que adquiría la Iglesia Católica […] Liberales y conservadores pretendían capitalizar esta fuerza de la Iglesia a su favor, pero no lo hacían del mismo modo. Mientras los conservadores trababan lazos de amistad y fomentaban una mutua cooperación con la Iglesia, los liberales trataban de mantenerla atada, obligándola al cumplimento estricto de las leyes de la Nación y dictando leyes que la tuvieran mayormente maniatada".[15]

A pesar de que se tendría que reelaborar la contraposición demasiado neta entre conservadores y liberales salvadoreños, la afirmación de Delgado sobre la utilización de las leyes en la batalla política entre el poder político y el poder eclesial es extremamente interesante. En ese marco, la construcción de un ámbito legal que garantizara la institución eclesial era una etapa fundamental para reorganizar y consolidar la Iglesia local, asegurando, paralelamente, el control de Roma sobre las instituciones católicas.

Al mismo tiempo, el gobierno de Gerardo Barrios necesitaba reglamentar las relaciones entre Estado e Iglesia. La oposición interna y externa al país podía en cualquier momento utilizar el tema de la Iglesia católica salvadoreña para criticar y debilitar la posición de Barrios.

Cuando, el 17 de abril de 1860, el Marqués de Lorenzana presentó sus credenciales de representante plenipotenciario ante la Santa Sede, las relaciones entre Iglesia y Estado en El Salvador estaban deteriorándose muy rápidamente, pero, paradójicamente, las condiciones políticas eran favorables a un acuerdo concordatario. El 22 de abril de 1862, Pío IX y el general Gerardo Barrios firmaban el concordato entre Vaticano y El Salvador.

## Las relaciones Iglesia-Estado en el pensamiento liberal

Si se observa la historia del liberalismo salvadoreño se encontrará en ese fenómeno, más que un desarrollo ideal, un fuerte pragmatismo político que busca la integración de los grupos emergentes en la esfera de poder político-económico. Dos ejes fundamentales caracterizan la acción política de estos grupos: la reforma de la tenencia de la tierra y la centralización político-administrativa.

En ese marco político-social, ¿dónde se pueden encontrar los ideales liberales que caracterizan la construcción del Estado decimonónico salvadoreño? Uno de los espacios privilegiados por esa construcción es seguramente la producción intelectual que se hace alrededor de los temas constitucionales. El Estado liberal, que se va construyendo despacio en el siglo XIX (y sigue edificándose en el siglo XX), descansó esencialmente en la división de poderes y en la afirmación de ciertos derechos y libertades forjados en

15 Jesús Delgado, *op. cit.*, p. 214.

sucesivas constituciones. Si se analiza la sociedad salvadoreña del siglo XIX, su dinámica económica y la formación y transformación de las élites que gestionan y luchan para el poder, es evidente que la construcción del Estado es la obra de una minoría, que al buscar su espacio de poder genera las leyes que acotan el ámbito de su acción política.

El Salvador ha promulgado en su historia trece constituciones, ocho de ellas fueron promulgadas entre 1824 y 1900:[16] la primera constitución de El Salvador en 1824, la segunda en 1841, la tercera en 1864, la cuarta en 1871, la quinta en 1872, la sexta en 1880, la séptima en 1883, la octava en 1886. En estos documentos se puede hallar el importante trabajo de identificación de los papeles del Estado y de la Iglesia, y de demarcación de las respectivas esferas de competencia. Sin pretender hacer aquí un análisis constitucional profundizado, que necesitaría insertar estos importantes documentos en su propio marco jurídico, económico, político y social, se indicarán algunos de los artículos que más se refieren al tema de las relaciones Estado-Iglesia para tener una guía cronológica de la cuestión.

El Acta de Independencia de la Provincia de San Salvador de 1821, empieza reconociendo un papel fundamental a "Dios Todopoderoso, Trino y Uno, con cuya divina invocación todo tiene buen principio, buenos medios y dichoso fin".[17] La independencia es puesta bajo la égida y la bendición divina. Las autoridades religiosas tienen un papel importante en la proclamación de la independencia[18] y el momento religioso ocupa un lugar fundamental en el orden cronológico de las celebraciones: "En este estado se dispuso, como primer paso, conducirse todos a la Santa Iglesia Parroquial, a dar al Dios de las Misericordias las debidas gracias por tamaño beneficio. En el templo se dio principio leyéndose por el Coadjutor Br. D. José Crisanto Salazar literalmente el acta expresada, como monumento sagrado de nuestra libertad; y concluido este acto, todo el concurso, postrado en tierra, dio adoración a Dios Sacramentado, se cantó con la mayor solemnidad el «Te Deum», y volviéndose el Ayuntamiento a las casas consistoriales, entre víctores y aclamaciones del numeroso pueblo que le seguía, a puerta abierta se repitió la lectura del acta citada."

---

16 Y más una constitución que se ideó y no se promulgó en 1885.

17 Sigue el documento: "En la ciudad del Salvador del Mundo, a las nueve y media de la noche de hoy, veintiuno de septiembre del año mil ochocientos veintiuno, primero de nuestra independencia y libertad, impuesto ya el Sr. Intendente Jefe Político accidental Dr. D. Pedro Barriere del acta sancionada en Guatemala, en quince del corriente, y circular a estas provincias, con acuerdo y a instancia de todas las autoridades que se reunieron para declarar, como efectivamente declararon en aquel memorable día la independencia del Gobierno español en los términos que se leen en dicha acta y en el manifiesto que con la propia fecha circuló el señor Jefe Político Superior D. Gabino Gaínza, en que se enuncian los fundamentos y razones impulsivas que del modo más imperioso exigían tan alta resolución."

18 "De acuerdo el citado señor Intendente y el Sr. Alcalde Primero D. Casimiro García Valdeavellano, dispusieron que en aquella hora concurrieran a este Ayuntamiento todos sus individuos, y se convocaron también a los jefes militares, al Sr. Cura Rector y Vicario, a los Prelados Regulares".

En la Constitución de 1824, a la par de los temas principales de la independencia (Capitulo I, art. 1),[19] del federalismo (Capitulo I, art. 2),[20] de la soberanía del Estado (Capitulo I, art. 3),[21] se encuentra la proclamación de la religión Católica Apostólica Romana como religión de Estado: "Artículo 5 – La Religión del Estado es la misma que la de la República, a saber: la C. A. R., con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra".

En 1841, el Gobierno salvadoreño asume la protección de la religión católica porque es la "única" y "verdadera" religión profesada en El Salvador, pero, al mismo tiempo, garantiza el culto privado, la adoración de Dios "según conciencia" de las "creencias privadas": "Artículo 3 – La Religión Católica, Apostólica Romana, única verdadera, profesa el Salvador, y el Gobierno la protegerá con leyes sabias, justas y benéficas; pero se declara que todo hombre es libre para adorar a Dios según su conciencia, sin que ningún poder ni autoridad pueda, con leyes, órdenes y mandatos, de cualquier naturaleza que sean, perturbar o violentar las creencias privadas".[22]

El 19 marzo de 1864, aquella posición fue en parte mantenida declarando la religión católica como la "única verdadera" y protegida en El Salvador ("La Religión Católica, Apostólica y Romana, única verdadera, profesa El Salvador, y el Gobierno le dará toda protección")[23]; reconociendo en la parte sobre los "derechos y deberes garantizados"[24] el libre ejercicio de las creencias privadas, sometidas a la no ofensa del orden público: "Artículo 81: Las acciones y creencias privadas que no ofenden el orden público, ni producen perjuicios de tercero, están fuera del imperio de la ley".

En 1871, el gobierno sigue declarando la religión católica como la única y como la protegida del Estado, pero por primera vez el profesar otro culto sale de la esfera privada para afirmarse en el ámbito público y aparece una explícita referencia a las "sectas cristianas" que son toleradas en el ejercicio de sus cultos públicos: "Artículo 6: La Religión Católica Apostólica Romana es la del Estado, y el Gobierno la protegerá. Se tolera el culto público de las sectas cristianas en cuanto no ofendan a la moral ni al orden público".[25] Este

---

19 "Artículo 1.- El Estado es y será siempre libre e independiente de España y de México y de cualquiera otra potencia o gobierno extranjero, y no será jamás el patrimonio de ninguna familia ni persona".

20 "Artículo 2.- Será uno de los Estados federados de la República del Centro de América".

21 "Artículo 3.- El Estado es libre, soberano e independiente en su interior administración y gobierno".

22 Ese artículo aparece en el "Título 1" de la constitución de 1841: "Del territorio de El Salvador, su gobierno y religión".

23 En el Título 2 de la Constitución: "Del territorio, forma de Gobierno y religión".

24 Titulo XIX – "Derechos y deberes garantizados por la Constitución".

25 El artículo aparece en el "Título I – De la Nación".

concepto fue retomado también por la Constitución de 1872.[26] Además, la misma Constitución de 1871, (artículo 108 del título XIX sobre los "Derechos y deberes garantizados por la Constitución") garantizaba todas las creencias privadas en general: "Las acciones y creencias privadas que no ofenden el orden público, ni producen perjuicio de tercero, están fuera del imperio de la ley".

Habría que profundizar más el papel desempeñado por los protestantes en la evolución de las relaciones Iglesia católica y Estado en América central, definiendo cuales eran los ideales políticos que las Iglesias protestantes estaban vehiculando en un espacio geográfico-político-cultural tradicionalmente dominado por el catolicismo. Es muy interesante la observación que hace Jean-Pierre Bastian hablando de las sociedades misioneras protestantes en el contexto latinoamericano: "En ese contexto anticlerical, semejante al de las luchas políticas e ideológicas que sacudían a la Europa católica, pretendían situarse del lado del progreso de la modernidad. Ese protestantismo, condenado por Pío IX en 1864, como primer paso hacia el agnosticismo y el socialismo, buscaba propagar en América Latina las prácticas y los valores religiosos de la modernidad liberal, a los que consideraban inseparables del progreso económico y de la consolidación del liberalismo republicano. Asimismo, al echar raíces en Latinoamérica, los misioneros y sus sociedades trasmitían prácticas y valores nuevos, centrados en el individuo como actor religioso y social, lo cual coincidía con las aspiraciones liberales de los sectores sociales latinoamericanos en transición".[27]

Desde la Constitución de 1864, el Estado salvadoreño (Título 10 de la Constitución: Atribuciones del Poder Ejecutivo) se reserva el derecho de Patronato[28] y por consecuencia el poder de "poner el paso si lo tuviere a bien, a los títulos en que se confiera dignidad eclesiástica, y a los nombramientos de vicarios, curas y coadjutores, sin cuyo requisito los agraciados no pueden entrar en posesión. Concederlo de la misma manera a las bulas, breves o rescriptos pontificios y a los decretos y demás disposiciones conciliares, o retenerlos. De esta formalidad sólo quedan exceptuadas las letras que versen sobre dispensa para órdenes o matrimonios y las expedidas por la Penitenciaria". Estas atribuciones fueron retomadas en las constituciones de 1871,[29] de 1872,[30] de 1880 (donde se habla sólo en general de derecho al Patronato).[31]

---

26 "Sección 4. Religión. Artículo 6: La Religión católica, apostólica, romana, es la del Estado, y el Gobierno la protegerá. Se tolera el culto público de las sectas cristianas en cuanto no ofendan a la moral y al orden público".

27 Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de una minoría religiosa activa en América Latina*, Ciudad de México, 1994, p.108.

28 Artículo 35 – Corresponde al Poder Ejecutivo: 21) Ejercer el Patronato.

29 Título X. De las atribuciones del Poder Ejecutivo. Artículo 47.- Corresponde al Poder Ejecutivo: "20. Ejercer el derecho de Patronato"; "21. Poner el pase, […]" etc.

En la Constitución de 1883 la reivindicación del Patronato desaparece. El Estado ya no se propone como protector de la religión católica y el culto religioso, que aparece en el "Título tercero" sobre las "Garantías individuales", resulta un derecho de la persona dejándole completa libertad de elección: "Artículo 14: Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin más límite que el trazado por la moralidad y el orden público".

En 1885, se elaboró una constitución que nunca fue aplicada y tomó el nombre de "Constitución frustrada".[32] A pesar del hecho que nunca estuvo vigente sus líneas teóricas dan testimonio de la evolución del pensamiento constitucional salvadoreño. Esa carta constitucional retoma el concepto de libertad de culto afirmado en 1883 y le anexa la irrelevancia del acto religioso para cambiar el estado civil de los ciudadanos: "Artículo 13 – Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin más límite que el trazado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas".[33]

Otros puntos interesantes de esa Constitución eran: la voluntad de limitar fuertemente el derecho de propiedad de las instituciones eclesiásticas[34]

---

30 Sección 7. Facultades del Poder Ejecutivo. Artículo 91.- Son facultades del Poder Ejecutivo: "11. Ejercer el derecho de Patronato"; "12. Poner el pase […]" etc.

31 Sección 7. Facultades del Poder Ejecutivo. Artículo 86.- Son facultades del Poder Ejecutivo: "11. Ejercer el derecho de Patronato". Pero en el artículo 4 se afirma la voluntad de proteger la religión católica: "Sección 4. Religión. Artículo 4 – Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin que esto pueda extenderse hasta ejecutar actos subversivos o prácticas incompatibles con la paz y el orden público, ni dé derecho para oponerse al cumplimiento de las obligaciones civiles y políticas; pero siendo la religión católica, apostólica, romana la que profesan los salvadoreños, el Gobierno la protegerá".

32 En 1885, murió, en los campos de Chalchuapa, el general Justo Rufino Barrios, presidente de Guatemala decretando de una vez el fin del ideal del unionismo y el fin de la dictadura del doctor Rafael Zaldívar en El Salvador. Cuando Zaldívar convocó una nueva Constituyente, con violación de los procedimientos estipulados en el texto de su propia constitución de 1883 (artículo 133 sobre las normas para convocar la asamblea constituyente), se originó un movimiento en el que se aunaron militares y civiles llevando al poder al general Francisco Menéndez. En los meses siguientes a este cambio de poder (22 de junio de 1885) se elaboró el documento que se conoció como la Constitución frustrada de 1885.
"El general Francisco Menéndez se declaró dictador, aun cuando algunos han llamado a su primer período *dictadura democrática*. Recurre al sistema de solicitar por medio de actas plebiscitarias el consenso popular, formula ya usual en nuestro medio y convoca a una Constituyente que se elige con plena libertad y se integra pluralistamente (con liberales y conservadores). Las discusiones y los debates parlamentarios, como se supone, fueron muy acalorados y suscitaron apasionadas controversias en lo tocante a temas religiosos y a la prolongación del período presidencial, que deseaba obtener el presidente Menéndez. Concluída la votación final y habiendo sido ya aprobado el texto definitivo que debía servir como carta fundamental, se recibió en la Asamblea del presidente Menéndez una solicitud de rectificación de varios artículos ya aprobados. La propuesta conmocionó a los constituyentes y ante la divergencia con el Ejecutivo se organizaron en San Salvador manifestaciones populares contra la Asamblea. El gobierno declaró disuelta la Asamblea y que proseguía el ejercicio de la dictadura, que calmadas las pasiones y entrada la República en reposo, se disponga lo conveniente". *Las Constituciones de la República de El Salvador 1824–1962*, t. II B, San Salvador, 1993, pp. 874 y 875.

33 "Título II – Garantías".

34 "Artículo 32 – Ninguna Corporación permanente, civil o eclesiástica cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para conservar en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución".

y el decretar la enseñanza estatal como laica desarrollando una idea ya expresada en 1883.[35]

La idea de una enseñanza laica se afirma desde 1871 y queda como una constante en las constituciones salvadoreñas decimonónicas a excepción de la Constitución de 1872 que es en ese punto menos explícita.

En 1871, en el artículo 125 se sanciona la libertad de enseñanza bajo la vigilancia de las autoridades civiles: "Es libre la enseñanza secundaria y superior, pero estará sujeta a la vigilancia de la autoridad. Esta vigilancia debe extenderse a todos los establecimientos de enseñanza y educación sin excepción alguna. La instrucción primaria en la República es uniforme, gratuita y obligatoria.

Todo individuo puede enseñar y establecer escuelas o colegios, siempre que reúna las condiciones necesarias de ciencia y moralidad. Los alumnos de estos establecimientos, serán en todo tiempo admitidos a los grados literarios en la Universidad Nacional sufriendo los exámenes correspondientes".[36]

En 1880, atribuye al poder ejecutivo la dirección de la enseñanza sufragada por la Nación dejando al Estado la facultad de dictar las leyes que reglamentan la educación.[37] Coherentemente con los principios constitucionales sobre la educación primaria, el gobierno prohibió la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas de primeras letras.

En 1883, se reafirma el interés del Estado para ese sector estratégico de la sociedad: "Artículo 30 – La Nación garantiza la existencia y difusión de la enseñanza primaria, la cual será gratuita, laica y obligatoria; lo mismo que el fomento de los establecimientos públicos de ciencias, artes y beneficencia.

Todos los que ofrezcan garantías de capacidad y moralidad prescritas por la ley, pueden ejercitar libremente la enseñanza y dirigir establecimientos de instrucción pública, bajo la inspección de la autoridad".[38]

El 13 de agosto de 1886 se promulgó la última carta constitucional del siglo XIX, la que se proclama, en el ámbito historiográfico salvadoreño, como el ejemplo más logrado de liberalismo decimonónico.[39] Esa constitución quedó

---

35 "Artículo 33 – La enseñanza es libre; pero la que se dé en establecimientos costeados por el Estado, será laica y estará sujeta a los reglamentos respectivos. La enseñanza primaria es también laica y además gratuita y obligatoria".

36 Titulo XIX – "Derechos y deberes garantizados por la Constitución".

37 "Artículo 38.- La enseñanza es libre en la República, y la primaria gratuita y obligatoria. El Poder Ejecutivo tiene la dirección de la enseñanza costeada por la Nación, pudiendo al efecto dictar los estatutos y demás leyes que la reglamentan. Asimismo le corresponde la suprema inspección sobre todos los establecimientos de instrucción pública, aun cuando no sean sostenidos con fondos nacionales".

38 "Título tercero – Garantías individuales".

39 "Constitución a veces bendecida, maldecida otras tantas veces, tratada de ultraliberal, de masónica. Acerbo de libertinaje para unos. Justificadora de las tiranías para otros. Individualista y amparadora del capitalismo para estos; patrocinadora de la populachería para aquéllos. Ponderada conexceso, se le tiene como institución de vanguardia a pesar de sus años de vigencia, como modelo de Constituciones libérrimas, como

vigente cincuenta y tres años hasta su expresa derogación en 1939, así que su importancia, en la historia constitucional, fue grande también por su longevidad.

En 1886 se retomó el artículo de 1885 sobre "el libre ejercicio de todas las religiones"[40] y, siempre de la misma constitución, el artículo 32 que delimitaba el derecho de propiedad de las corporaciones religiosas y el 33, levemente cambiado, sobre la enseñanza laica.[41] Resulta evidente la importancia de la Constitución de 1885, que a pesar de no haber sido promulgada dejó una huella importante en la Constitución más famosa de 1886. En estas dos constituciones se evidencia también la voluntad de recalcar la separación de las esferas clerical y civil en el ámbito político, prohibiéndose la elección de ministros de cultos religiosos.[42]

Se encuentra en las constituciones decimonónicas salvadoreñas una clara evolución que afirma sobre el plan ideal la separación progresiva entre la esfera estatal y la esfera eclesial, tratando de emancipar el poder político del poder religioso. Las afirmaciones de principios de siglo que invocan la protección divina sobre los actos políticos (Acta de Independencia de la Provincia de San Salvador de 1821) desaparecen y dejan la plaza a la reivindicación de los antiguos derechos de Patronato español (desde 1841 hasta 1880).

Los años setenta y ochenta del siglo XIX aparecen de manera evidente como los de la radicalización del enfrentamiento Iglesia – Estado, manifestando un trabajo legislativo que tiene como objetivo el control del poder eclesiástico y la limitación de la influencia de la Iglesia.[43]

La libertad de culto, que se afirma por primera vez en el ámbito público en 1871, alcanza su plena expresión en 1883 cuando, considerada como garantía individual, se transforma en afirmación general que no otorga ya ningún privilegio particular ni al catolicismo ni al cristianismo en general. Las Constituciones de 1885 y 1886 que reafirman este concepto, testimonian la voluntad de delimitar el poder eclesial reglamentando el derecho de propiedad

---

la suma legislativa de la felicidad popular, como el mayor freno posible de las tiranías". Romeo Fortín Magaña, *Inquietudes de un año memorable*, San Salvador, 1944, p. 4.

40 "Título II. Derechos y garantías. Artículo 12 – Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones sin más límite que el trazado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas".

41 "Artículo 33.- La enseñanza es libre: la primaria, es, además obligatoria. La enseñanza que se dé en los establecimientos costeados por el Estado, será laica y gratuita, y estará sujeta a los reglamentos respectivos".

42 Constitución frustrada de 1885: "Título XI. De las elecciones. Artículo 124 – Ningún Ministro de cualquier culto religioso, podrá obtener cargo de elección popular".
Constitución de 1886: Título X. De las elecciones. Artículo 125 – Ningún Ministro de cualquier culto religioso podrá obtener cargo de elección popular".

43 Rodolfo Cardenal define 1880-1888 como los años de la secularización del Estado. Rodolfo Cardenal, *op. cit.*, pp. 159-189.

de las instituciones religiosas y de garantizar la autonomía de la esfera política prohibiendo el acceso de los religiosos a los cargos políticos.

La afirmación progresiva y constante del derecho de reglamentación y de control del poder político en el ámbito educativo representa otro concepto claro e importante de la evolución constitucional salvadoreña, llegando en 1885 y 1886 a la afirmación perentoria de una enseñanza laica.

Las leyes sobre el matrimonio civil (1 de marzo de 1880, matrimonio civil para aquellos casos de contrayentes no católicos; 3 de febrero de 1881, la ley se extiende a todos los salvadoreños independientemente de las convicciones religiosas) sobre la secularización de los cementerios (28 mayo 1875) y sobre todo la abolición del Concordato, el 8 de agosto de 1874 completan el cuadro de las relaciones entre Iglesia y Estado en la segunda mitad del siglo XIX. "El 8 de agosto [1874], el Poder Ejecutivo considerando que el Concordato era contrario a la tolerancia religiosa y a la libertad de enseñanza proclamada por la Constitución […] decidió suspenderlo inmediatamente sin consultar a la Santa Sede".[44]

## La Iglesia y la reconquista de espacios en la sociedad

Frente a la fuerte limitación de sus espacios legales e institucionales la Iglesia católica desarrolló una estrategia que la llevó a utilizar en parte las armas de sus enemigos.

Cuando la Constitución de 1871 decretó la libertad de imprenta se asistió a una proliferación de periódicos que debatían argumentos de interés nacional e internacional. Varios criticaban ferozmente la Iglesia católica dedicando un amplio espacio al tema de la relación Iglesia-Estado. Frente a esa situación le Iglesia lanzó sus propias publicaciones y creó algunas revistas que desempeñaron un papel importante en el debate nacional decimonónico.

Las dos más representativas fueron *La Verdad, periódico popular religioso*, que empezó sus publicaciones el 13 de mayo 1871 y *El Católico, periódico religioso, científico, literario y de variedades*, que comenzó a participar en el debate el 5 de junio de 1881. Se trató de un interesante ensayo para crear una vanguardia cultural que pudiera defender las posiciones de la Iglesia en la sociedad, utilizando los mismos instrumentos que quienes criticaban a los católicos.

*La Verdad* tenía como responsable al obispo Cárcamo, los canónigos Vecchiotti, Rodríguez y Aguilar, el jesuita Paúl y el cura de San Francisco, Reyes Aparicio. Su objetivo era explícito. El mismo nombre sintetizaba su función principal, era la defensa de la verdad doctrinal criticada y vilipendiada por los ideales erróneos contemporáneos. "La administración del General González […] ha proclamado muy alto las libertades públicas; pero ante todas

---

44 Rodolfo Cardenal, *op. cit.*, p. 111.

la que ha tomado un vuelo mas alto es la de prensa. Se han fundado muchos y muy noviados periódicos; y como generalmente sucede, muchos de ellos hablan de religión. Algunos, por ignorancia, otros por error, unos de buena fe, otros por malicia siembran en la Diócesis la semilla de funestas doctrinas, que hacen temer para el porvenir graves trastornos en la fe, si no se le pone un oportuno dique".[45] Con esa motivación se fundó *La Verdad* para entrar en la polémica periodística de El Salvador: "Con este titulo y bajo este nombre un periódico nuevo viene a tomar asiento en el congreso de la prensa del país. Al presentarse al público espera sus simpatías, porque para él las tiene y muy hondas *LA VERDAD*, y además, porque promete ante él y ante Dios, ser fiel a su nombre y no desdecir de los compromisos que desde hoy le impone. Saluda también a sus colegas en el periodismo, asegurándoles que viene a tomar entre ellos el lugar que nuestras instituciones le dan, no con el carácter de antagonista sino de cooperador en la gran obra patriótica de extender las luces, y dar a los pueblos el pasto de la verdad. Si, ¡La Verdad! Ella y no el error es del entendimiento humano la lumbrera, el centro y la vida".[46]

La batalla debía darse en el seno mismo de las fuerzas enemigas, creando un instrumento capaz de contrarrestar las influencias negativas sobre el pueblo salvadoreño. "Demasiado bien vemos las hondas responsabilidades que trae consigo la prensa, los grandes bienes y los males sin remedio que derraman sobre el pueblo sencillo según que ella se inspire de la verdad o del error, que escriba por lucro, por vanidad o por conciencia".[47]

*La Verdad* se proponía como el periódico del clero que habla (sus participantes eran exclusivamente curas), que participa al debate, que defiende la Iglesia y sobre todo defiende su doctrina. "Somos eclesiásticos salvadoreños los redactores. La ciencia del eclesiástico es la religión. Su estudio esta identificado con nuestra vocación, con nuestro deber, con nuestra misma vida. Nos mueve a escribir el deseo de propagar los conocimientos de nuestra Religión Divina, la voluntad de defender sus dogmas contra el prurito juvenil de atacarlo porque no se le conoce, y de fundar en esta patria querida y tanto más cuanto más religiosa una centinela que alerta a los pueblos del error en caso de que aparezca".[48]

El trabajo editorial de *La Verdad* se concentró alrededor de asuntos eclesiásticos contemporáneos. En el periódico había varias secciones: una sección oficial eclesiástica para publicación de documentos de la curia; una sección para la exposición de la doctrina católica; una sección para las controversias consagradas a la polémica con otros periódicos; una sección de

---

45 Archivo del Arzobispado de San Salvador, *Libro de razones de los acontecimientos principales y dominantes mas importantes del año 1871 de la Secretaría Episcopal de San Salvador*, Razón del 8 marzo 1871, f.73.

46 "Prospecto", *La Verdad*, San Salvador, 13 mayo 1871, n° 1, p. 1.

47 *Idem.*

48 *Idem.*

crónica interior sobre los eventos "edificantes" ocurridos en la diócesis; una sección de crónica extranjera que reproducía artículos y noticias instructivos de otros países; un espacio consagrado al Papa y a la Santa Sede, que informaba sobre la situación, la salud y las actividades del Papa; una sección literaria que publicaba autores salvadoreños y extranjeros; una sección para avisos.

Una serie de artículos que aparecieron en los primeros números aclararon rápidamente el espíritu y la orientación de la revista, bajo el titulo común de *Respuesta a los errores más comunes contra la religión*: "Con ese título publicamos una serie de artículos destinados a exponer con la mayor claridad que podamos los errores contra la religión que con más frecuencia se repiten en nuestros días y su refutación o la verdadera doctrina católica a que se oponen".[49]

Los editoriales de *La Verdad* no tenían una enorme difusión, ni eran capaces de llegar al "pueblo sencillo" como se afirma en sus páginas. Pero sus artículos representaban una molestia constante para el gobierno. Cuando en agosto de 1872 el gobierno expulsó a los Capuchinos de Cojutepeque acusándolos de fomentar la revuelta popular, *La Verdad* empezó una campaña de protesta recordando al gobierno que existía un concordato y había que respetarlo. La noche del 21 de julio el gobierno pagó a los frailes el pasaje en el vapor *Honduras* hasta Panamá, y el 22 de julio suspendió la publicación de *La Verdad*,[50] que volvió a aparecer solamente en enero de 1873.

En abril de 1881, las autoridades eclesiásticas salvadoreñas empezaron a publicar y distribuir una hoja de propaganda que se repartía gratis, la *Propaganda Católica*. El tema tratado en ese folleto era la doctrina católica del matrimonio y todo el material confluyó en un pequeño libro, *El Matrimonio Civil*, que se preguntaba "como armonizar las creencias católicas con el proyecto de ley" sobre el matrimonio civil.[51]

El 5 de junio 1881, la hoja *Propaganda Católica* se convirtió en el periódico *El Católico* que presentaba un proyecto editorial articulado y se proponía "difundir la verdad de la Religión Católica en sus dogmas, en su moral y en su culto". A diferencia de *La Verdad*, *El Católico* no contó solamente con la colaboración de clérigos y, además, presentó una división interna más variada: una sección sobre la religión, para exponer el "dogma, moral y el culto del Catolicismo"; una sección destinada a las ciencias filosóficas, morales, sociales y políticas; una sección de crónica interior y exterior; la sección de literatura e historia que "por su naturaleza y su variedad son las que mejor cumplen el precepto de instruir deleitando"; una sección

---

49 "Respuesta a los errores más comunes contra la religión", *La Verdad*, San Salvador, 20 mayo 1871, n° 2, p.1.

50 Rodolfo Cardenal, *op. cit.*, pp. 92-93.

51 José Antonio Aguilar, *El Matrimonio Civil,* San Salvador, 1881, p. 1.

dedicada a las artes y a la industria. Los argumentos que trataba *El Católico* fueron más amplios que los de *La Verdad* y su vigor polémico menos fuerte, pero el nuevo periódico de la Iglesia salvadoreña se mostraba más profundo en sus análisis y sobre todo planteaba un tipo de Iglesia algo distinta de la Iglesia propuesta por *La Verdad*. Si *La Verdad* había sido sobre todo la defensa del dogma, *El Católico* representó la propuesta de un tipo de catolicismo y de Iglesia fundamentales para el desarrollo de la sociedad.

*La Verdad* era la condena de los errores y la exposición de las verdades dogmáticas católicas, *El Católico* era la explicación de los beneficios del catolicismo y de cómo todos (católicos y no católicos) podían reconocer la utilidad social de la Iglesia y las ventajas de su trabajo por la sociedad. *El Católico* dedicó mucho espacio a eventos y a personalidades europeas (sobre todo en la sección crónicas exteriores) para ilustrar los éxitos de la religión católica. Los artículos daban un relieve particular a personalidades del mundo liberal y republicano europeo; a académicos y políticos que habían criticado la religión católica y luego habían reconocido la bondad de su doctrina. Un ejemplo típico es la noticia de la conversión al catolicismo, en el umbral de la muerte, de Gioacchino Napoleón Pepoli. Político italiano de ideas liberales, descendiente de Joaquín Murat, casado con una princesa prusiana, ministro, parlamentario y senador de aquel Rey de Italia que había quitado el poder temporal al Papa.[52] La conversión de Pepoli era el testimonio de que la verdad estaba en la Iglesia católica y que también un liberal revolucionario podía reconocerla y aceptarla para su salvación: "El Marqués Pepoli, Senador, ha muerto en Bolonia, deplorando la parte que había tomado en la revolución italiana y fortalecido en los últimos sacramentos. […] ejemplos capaces de iluminar a los extraviados enemigos de la Iglesia Católica"[53].

Los revolucionarios italianos, que tanto daño habían hecho a la Iglesia católica, eran un tema privilegiado: "Entre las conversiones que los revolucionarios más afamados de Europa que están llamando la atención en estos meses, merece contarse también la de Raffaele Carbonari, que fue uno

52 Marqués (1825-1881), descendiente de una antigua familia boloñesa (su abuelo era Joaquín Murat, general de Napoleón, esposo de la hermana del Emperador Carolina Bonaparte, y puesto por Napoleón en el trono de Nápoles en 1808); en 1844 Gioacchino Pepoli se casó con Wilhelmina de Hohenzollern-Sigmaringen prima del rey de Prusia; político de ideas liberales, en 1846 estuvo entre los liberales que firmaron la petición reformista para el papa Pío IX; en 1859 participó en la insurrección de Emilia-Romagna; fue Ministro de Relacione Exteriores y de Hacienda después de la unificación italiana en 1859; varias veces diputado (desde la VII a la X legislaturas) en el parlamento italiano y Senador en marzo de 1868; Ministro de la Agricultura, de la Industria y del Comercio en el gabinete de Urbano Rattazzi (1862); Ministro plenipotenciario en San Petersburgo (1863); alcalde de Bolonia entre 1866 y 1868; embajador en Viena en 1868. Mario Menghini, "Pepoli Gioacchino Napoleone", en *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Roma, 1949. vol. 25, p. 713; Giancarlo Bernabei (ed.), *Dizionario dei bolognesi*, Bologna, 1989-1990, vol. 2. p. 401; Alessandro Albertazzi, "I sindaci di Bologna. Gioacchino Napoleone Pepoli", en *Strenna storica bolognese*, 1990. p. 19-27.

53 "Tres conversiones celebres", en *El Católico*, San Salvador, 10.6.1881, año 1, n° 6, p. 5.

de los que combatieron en las filas de Garibaldi, y que ha muerto de una manera ejemplar después de obtener la bendición del Papa".[54]

Se daban ejemplos sobre la capacidad organizadora de los católicos para defender el catolicismo: "El comité de la defensa social y religiosa de Reims, del cardenal Langenieux, ha logrado reunir en ocho meses 350.000 francos. Han comprado terrenos, han construido muebles, y por fin, el 1 de noviembre, abrieron la puerta de 27 escuelas católicas para los hijos de obreros". [55] También se daban ejemplos sobre la importancia de las organizaciones católicas en la sociedad contemporánea: "Es innegable la influencia que la mujer ejerce siempre en los destinos prósperos o adversos de toda sociedad. Pero cuando en el seno de un pueblo, la mujer no se limita solo al hogar doméstico y puede extender su acción bien dirigida por el campo inmenso de las necesidades sociales, esa influencia llega a ser enteramente decisiva en el adelanto y moralidad […] la historia de estas Conferencias de Señoras [de San Vicente de Paul] es la historia más hermosa y de regeneración de las sociedades. Un ejemplo palpitante de esta verdad nos está ofreciendo en la vecina República de Nicaragua, la culta ciudad de Chinandega".[56]

El mensaje de *El Católico* era claro: el catolicismo representa la fuerza viva y sana de la sociedad, los antiguos revolucionarios y los enemigos de la Iglesia lo reconocen antes de morir (Ernest Renan)[57]; el catolicismo tiene un papel importante y decisivo en la construcción de una sociedad mejor.

En el breve espacio de dos décadas, estas dos publicaciones plantean un tipo de participación a la sociedad salvadoreña substancialmente diferente: *La Verdad* condena los errores contra el dogma y la doctrina católicos, *El Católico* defiende la Iglesia y la interpretación católica de la sociedad (debate sobre la escuela laica, sobre el matrimonio católico, sobre los cementerios), pero trata

---

54 "Crónica exterior", en *El Católico*, San Salvador, 25.12.1881, año 1, n° 30, p. 5.
No faltaban ejemplos de personalidades de la vida política española, como Emilio Castelar: nacido en Cádiz en 1832. Cursó las carreras de derecho y filosofía y letras en la universidad de Madrid (1852-1853). Actuó en la vida política defendiendo las ideas democráticas; fundó el periódico *La Democracia*, en 1863, y apoyó el republicanismo individualista, oponiéndose al federalismo socializante de Pi y Margall. Varios artículos y escritos de Castelar fueron publicados por *El Católico* como por ejemplo: "Emilio Zola, juzgado por Emilio Castelar", en *El Católico*, San Salvador, 15.1.1893, año 12, n° 553, p. 7.

55 "Crónica exterior. Francia", *El Católico*, San Salvador, 12.6.1881, año 1, n° 2, p. 5.

56 "Sociedad Católicas de Señoras", en *El Católico*, San Salvador, 26.2.1882, año 2, n° 39, p. 6.

57 "*Le Figaro* publica algunas cartas públicas de Mr. Renan en que manifiesta los remordimientos de su alma. Siente la necesidad de creer, y hasta llega a decir: «Quisiera que me fuese posible ahogar en mi la facultad que pide el examen; esta es la que forma mi desgracia». En otra carta Renan decía: «Todavía creo, oro, digo el *Padre nuestro* con alegría, me gusta entrar en las iglesias: la piedad pura, sensible e ingenua me enternece. En mis momentos lucidos, cuando siento el olor de Dios, tengo algún acceso de devoción». En otra carta el desolado Renan, perdida la fe, exclama: «¡Oh madre mía! ¡Aposento mío! ¡Libros míos! ¡Adios para siempre! Adios goces puros en los cuales me creía cercano a Dios. No tengo ya aquella fe que tan dulcemente me ha alimentado, no tengo ya una felicidad pura» Y refiere que ha pasado muchas tardes en la iglesia de San Sulpicio buscando allí el creer, pero que no ha podido". "Crónica exterior. Francia", *El Católico*, San Salvador, 26.6.1881, año 1, n° 4, p. 4.

sobre todo demostrar que el catolicismo es la respuesta a los problemas modernos de la sociedad (demostración de la capacidad organizadora y benéfica del asociacionismo católico).

Las dos revistas tienen evidentemente dos fuentes de inspiración muy diferentes:

• *La Verdad* se inspira de la concepción eclesial de Pío IX y al planteamiento doctrinal del *Syllabus* con su "Índice de los principales errores de nuestro siglo" (8 de diciembre de 1864).[58]

• *El Católico* retoma la visión eclesial de León XIII y la abertura social mucho más activa y más participativa que será expuesta en la *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891).[59]

En *El Católico* se puede identificar la nueva doctrina social de la Iglesia de León XIII, pero también es muy evidente su nueva concepción política, que replantea las relaciones Iglesia-Estado. El 18 de septiembre de 1881, sólo tres meses después de su fundación, *El Católico* se abría presentando a sus lectores salvadoreños la *Diuturnum Illud* (29 de junio de 1881), nueva encíclica de León XIII sobre la autoridad política y el sentido del poder. [60]

"La prolongada y terrible guerra declarada contra la autoridad divina de la Iglesia ha llegado adonde tenía que llegar: a poner en peligro universal la sociedad humana y, en especial, la autoridad política, en la cual estriba fundamentalmente la salud pública. Hecho que vemos verificado sobre todo en este nuestro tiempo. Las pasiones desordenadas del pueblo rehúsan, hoy más que nunca, todo vínculo de gobierno. […] Pero en lo tocante al origen del poder político, la Iglesia enseña rectamente que el poder viene de Dios. Así lo encuentra la Iglesia claramente atestiguado en las Sagradas Escrituras y en los monumentos de la antigüedad cristiana. Pero, además, no puede pensarse doctrina alguna que sea más conveniente a la razón o más conforme al bien de los gobernantes y de los pueblos".[61] Según la concepción expresada en la *Diuturnum Illud*, la Iglesia Católica es la intérprete autorizada de la ley

---

58 El *Syllabus* es un catálogo de todos los errores modernos duramente criticados y condenados, a tal punto que se rechaza toda conveniencia y posibilidad de que el romano pontífice se reconcilie con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. En ese mismo sentido se puede leer la encíclica anterior de Pío IX, *Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864). Para los textos de los documentos de Pío IX ver PÍO IX, *Acta Pii IX*, 9 vol., Roma, 1854-1878.

59 Para los textos de los documentos de León XIII (*Rerum Novarum*, *Diuturnum Illud*, *Immortale Dei*) ver León XIII, *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, 23 vol., Roma, 1881-1905; respectivamente vol. XII, vol. II y vol. V.

60 León XIII asumió el cargo pontificio en un período de graves tensiones entre Iglesia y Estado italianos. Sólo en 1870, el proceso de unificación de la nación italiana se acababa con las tropas del rey Víctor Manuel II que entraban en Roma, arrebatando al Papa la última migaja de su poder temporal. Pío IX había replicado con el *Non expedit:* prohibición para los católicos italianos de participar en política, que como consecuencia no podían participar en las elecciones políticas (podían hacerlo solamente en las administrativas).

61 Trascripción de la *Diuturnum Illud* hecha por *El Católico*: "Carta Encíclica de nuestro Santísimo Sr. León, por la Divina Providencia, Papa XIII, a los Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos de todo el mundo católico, que están en gracia y comunión con la Sede Apostólica", en *El Católico*, San Salvador, 18.9.1881, año 1, n° 16, pp. 1-2.

natural (inscrita en la conciencia de cada criatura racional), y tiene el derecho y el deber de orientar éticamente no sólo a los individuos, miembros de la sociedad, sino también a los empresarios y al Estado.[62] Esa concepción fue completada, el 1 de noviembre de 1885, por la encíclica *Immortale Dei*, acerca de la constitución cristiana del Estado.[63]

La trayectoria de las relaciones entre Estado e Iglesia católica en El Salvador del siglo XIX, revela una interesante evolución, presentando un fenómeno de carácter político-social-religioso fundamental para entender la formación de ese país.[64]

Una primera fase, fuertemente connotada por los estrechos lazos entre poder eclesial y poder político, caracterizada por una red de alianzas, muchas veces de carácter familiar, que siguen una lógica de relaciones sociales heredada del período colonial. En ese lapso la Iglesia representa uno de los poderes fuertes de la sociedad, parte integrante del desarrollo político, sus instituciones (parroquias, obispados, monasterios) participan del juego político y son naturalmente considerados actores políticos indispensables. El affaire de "la mitra de San Salvador" demuestra lo fuerte que era la compenetración entre poder eclesial, poder político y estrategia familiar. La figura de José Matías Delgado y León sintetiza esa sociedad y su concepción del poder eclesial-político-familiar.

Una segunda fase que ve los gobiernos y los políticos salvadoreños utilizar la Iglesia en sus juegos y estrategias políticos. Pero la Iglesia parece perder ese papel de centro de poder inevitablemente relacionado con el poder político. Sigue siendo importante en las estrategias de los políticos como Gerardo Barrios y Francisco Dueñas, sea como enemiga sea como aliada. Empieza, sin embargo, a perder poder con el desarrollo de un discurso

---

62 Esa concepción de la autoridad y del poder es retomada por el Papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963: "Los gobernantes, por tanto, sólo pueden obligar en conciencia al ciudadano cuando su autoridad está unida a la de Dios y constituye una participación de la misma". La *Pacem in terris* se encuentra en linea en la siguiente dirección Web: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html.

63 En la *Immortale Dei* se afirma que el legítimo derecho de mandar no esta relacionado con una determinada forma de gobierno. La elección de una u otra forma de gobierno es posible y lícita, con tal que esta forma garantice eficazmente el bien común y la utilidad de todos. Criticando el espíritu liberal la *Immortale Dei*, condena la reacción violenta en contra de la legítima autoridad civil, la violación de los principios ético-religiosos por parte del Estado, la igualdad de las religiones en la legislación estatal. Otro documento importante de León XIII sobre estos argumentos es *Inter innumeras sollicitudines* (*Au milieu des sollicitudes*), 16 de febrero de 1892. Ese documento, luego de establecer las condiciones teóricas y prácticas exigibles a todo gobierno justo, pide a los católicos franceses que acepten el gobierno republicano que tantas dificultades estaba acarreando a la Iglesia. Dos años antes, el 12 de noviembre de 1890, en el "toas d'Alger", el cardenal Charles Lavigerie, ya había abierto el camino, exhortando a sus compatriotas a reconocer, "au nom de la patrie", la III[e] République.

64 Una interesante propuesta de periodización y de reflexión sobre el enfrentamiento entre Iglesia y Estado (a pesar de que se pone en la perspectiva del Cono Sur y en particular de la Argentina) se encuentra en Fortunato Mallimaci, "Catholicisme et libéralisme: les étapes de l'affrontement pour la définition de la modernité religieuse en Amérique latine", en Jean-Pierre Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspectiva comparée (Europe latine – Amérique latine)*, Paris, 2001, p. 59-79.

institucional y con la construcción de un Estado más fuerte y más consciente de sus prerrogativas y de sus esferas de competencia exclusivas, como demuestra la evolución del derecho constitucional salvadoreño.

Por su parte, la Santa Sede necesitó varias décadas para retomar el control de la Iglesia local y reanudar relaciones con el poder político. Estos dos fenómenos están fuertemente relacionados porque es imposible negociar con el Estado sin contar con el apoyo de la Iglesia local; el concordato es el fruto de esa fase.

Paradójicamente Roma podrá retomar un discurso más centralista y más fuerte, reorganizando su política de penetración religiosa y cultural en la sociedad salvadoreña, solamente cuando la Iglesia local estuvo más debilitada y limitada al afirmarse del Estado liberal. Un Estado que trata de construir un nuevo tipo de fidelidad, que se propone de reemplazar los vínculos tradicionales (relacionados con la religión, la etnia o la familia) por una lealtad hacia el Estado. Se construye una "religión cívica". La educación, el ceremonial cívico, la estatuaria heróica, el culto de la Patria hacen parte de una nueva cultura, de una nueva "religión" que exalta el sentido de pertenencia a la Nación.[65] El primer monumento nacional que exalta y perpetúa la memoria de un héroe, el caudillo hondureño Francisco Morazán, fue construido en 1882, mientras arreciaba el combate entre Iglesia y Estado.

La tercera etapa de las relaciones entre Iglesia y Estado en El Salvador empieza en los años setenta del siglo XIX, y ve a la Iglesia católica proponer su paradigma eclesial con más fuerza que antes, utilizando el arma predilecta de sus enemigos, la prensa. El proyecto es claro, crear una vanguardia religiosa-cultural que se haga cargo de la propaganda y que pueda afirmar una idea fuerte de Iglesia, inspirada por el modelo vaticano, por su filosofía, por su visión teológica, por su concepción eclesial. Es evidente que las dos revistas de los años setenta y ochenta (*La Verdad* y *El Católico*) son expresión de ese fenómeno de vanguardia religiosa-cultural, que representa dos visiones distintas de la Iglesia católica, fruto de dos momentos históricos muy diferentes de su evolución: el pontificado de Pío IX y el pontificado de León XIII.

***Maurizio RUSSO***
***Universidad de El Salvador***

65 Interesante leer Leszek Kolakowski, "La revanche du sacré dans la culture profane", en *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*, Revue du MAUSS, n° 22, Paris, 2003, p.55-61.

# *Aspects socio-politiques de la sécularisation dans le Maroc contemporain*

DANS LE CADRE d'un discours sur la laïcité dans le monde méditerranéen, le Maroc offre un exemple pour ce qui concerne la rive sud de cette mer, dont la spécificité relève de la culture musulmane.

En démentant un discours médiatique aussi répandu que faux sur l'identité présumée entre État, Société et Religion et terre d'Islam, notre étude propose un aperçu sur les formes, les modalités et les logiques du processus de sécularisation et de laïcisation que le Maroc (comme d'autres pays musulmans) a connu au XXe siècle, surtout dans le domaine politique et culturel. Sans traiter ici de la séparation entre les domaines temporel et spirituel que les institutions des pays musulmans ont appliquée dans les siècles qui précèdent la colonisation européenne[1], on va évaluer l'impact révolutionnaire que la culture occidentale – dans ce cas spécifique la culture française – a eu sur les structures socio-politiques marocaines.

Pour la mise en place d'un système institutionnel moderne sécularisé au Maroc, en particulier deux éléments, strictement corrélés, ont joué un rôle décisif : le début et l'évolution du mouvement nationaliste et l'évolution du système scolaire[2]. Le rapport entre culture et politique et l'évolution de la culture politique au Maroc s'inscrivent dans le processus de modernisation/ occidentalisation du pays commencé avec l'expérience coloniale. Cette expérience

---

1 Les ouvrages à ce propos sont nombreux. Un des plus exhaustifs sur les pratiques institutionnelles musulmanes à l'époque précoloniale est G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 1996.

2 Bien évidemment, ce ne sont pas les seuls éléments, toute la société étant en pleine évolution (les coutumes, le travail, l'économie, l'urbanisme et l'architecture, l'habillement...) mais ces deux champs sont à notre avis particulièrement significatifs par leur impact et leurs conséquences.

reste un moment de départ important pour toute analyse du cadre culturel et politique du Maroc contemporain.

## L'école

La fondation du système scolaire moderne et l'évolution du système scolaire traditionnel sont à la base des considérations sur l'évolution de la formation culturelle des marocains, en particulier des élites socio-politiques qui bénéficient principalement de cette formation et qui déterminent le champ politique nationaliste[3].

L'école moderne est fondée au Maroc pendant les années '10 par Lyautey, lequel considérait la question de l'enseignement comme une « très, très grosse affaire »[4] et il assigna un rôle spécial aux collèges franco-musulmans, destinés à l'instruction des élites marocaines modernes[5]. Le fait que sur les bancs des collèges, ait transité la plus grande partie de la jeunesse marocaine qui, après 1956, assuma la direction et la gestion du pays dans les divers secteurs, est significatif de la charge de ces institutions.

La stratégie de Lyautey fut de former dans les collèges franco-musulmans une nouvelle classe dirigeante indigène sélectionnée, issue des élites traditionnelles musulmanes mais perméable à la culture française et favorable à sa politique ; elle devait constituer une nouvelle élite locale moderne de soutien au protectorat. Ainsi les collèges seront musulmans seulement par la fréquentation, mais presque complètement français au niveau des enseignements et la langue arabe y sera marginalisée. L'enseignement des différentes matières est formulé de façon à ne pas être trop moderne du point de vue didactique, pour ne pas réveiller le sens critique des jeunes et entraîner une éventuelle sensibilisation anti-coloniale. En même temps, les collèges doivent être suffisamment modernes pour que ces jeunes se mesurent avec leur propre passé, leur propre culture et leur propre histoire ; pour qu'ils se détachent du Maroc traditionnel et se rallient à la modernité qui leur est proposé comme modèle de développement,

---

3 En 1947, la France avait scolarisé 1% de la population marocaine, soit une couche restreinte et ciblée, notamment les élites pour lesquelles sont créées des institutions spéciales (écoles des fils des notables et collèges franco-musulmans). Les collèges, dans le temps, seront fréquentés même par des couches plus défavorisés, qui néanmoins resteront minoritaires. Sur l'école coloniale au Maroc voir L. Paye, *Enseignement et société musulmane. Introduction et évolution de l'enseignement moderne au Maroc : des origines jusq'à 1956*, Rabat, Bencherkroun Mahammed ed., 1992. Pour l'histoire du collège franco-musulman de Fès, en particulier, voir M. Merrouni, *Le collège musulman de Fès, 1914-1956*, thèse non publié, Université de Montréal, 1981.

4 G. Hardy, « Le Maréchal Lyautey et l'enseignement », *L'Afrique Française*, n° 8, 1934, p. 467.

5 Selon Lyautey : « L'enseignement des Indigènes présente un intérêt capital : de sa solution dépend le bon fonctionnement du régime du Protectorat. La collaboration de l'Etat protégé avec l'Etat protecteur qu'implique ce régime ne peut être sincère et efficace que si, progressivement, par notre influence, par notre exemple, et particulièrement par l'enseignement, nous formons des fonctionnaires indigènes compétents et de mœurs administratives analogues à celles des administrateurs français. Ces fonctionnaires doivent être choisis parmi l'élite du Pays qui devra ajouter à son prestige religieux et social le prestige de la science ». R. Gaudefroy-Demombynes, *L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1928, p. 56.

et à la France qui en détient la clé. Selon les *Directives pédagogiques* de l'annexe au décret vizirial du 4 septembre 1920, l'enseignement dans les collèges doit avoir un caractère éminemment pratique, il doit fournir des connaissances d'application immédiate « tout en développant l'intelligence [des élèves] et éviter les spéculations philosophiques qui ruineraient le fonds moral du Musulman…. Écarter les spéculations qui ne conviennent nullement à l'esprit du Marocain ».

A partir 1920, les programmes, qui grosso modo resteront tels quels jusqu'à la fin du protectorat, seront dédiés pour plus des deux tiers de l'horaire aux études en français y compris la littérature et l'histoire de la France et de la civilisation française. Les autres matières étaient la géographie et l'histoire du Maroc, les mathématiques et les sciences, l'administration politique et économique du Maroc, le dessin géométrique, le droit commercial, l'éducation physique. Des enseignants marocains donnent des cours de langue arabe, de droit et de théologie musulmans, mais la branche traditionnelle est la plus négligée par les élèves et les matières « modernes » prennent au cours des années de plus en plus de place, en considération des perspectives professionnelles[6]. Beaucoup d'étudiants essaient, rarement avec succès, de s'inscrire directement dans les lycées français[7].

Dans ces écoles les jeunes apprennent des concepts totalement innovateurs par rapport à la culture locale : l'éducation occidentale met au premier rang les sciences humaines, l'individu, l'intelligence et la rationalité, et le concept d'histoire comme évolution vers un progrès perpétuel. Il s'agit d'une perspective antithétique à la culture musulmane qui considérait la science par excellence l'apprentissage des *rerum divinarum ;* toutes les autres sciences, à la base de la didactique française, étaient considérées inférieures. On comprend que l'école franco-musulmane ait opéré une formidable rupture avec la culture traditionnelle marocaine que les collégiens commencent à regarder comme un monde rétrograde et obscurantiste[8].

---

6 En 1930 le diplôme du collège ne prépare à aucune carrière déterminée, il n'est pas prévu des concours réservés aux étudiants qui ont une telle formation. Les carrières les plus intéressantes pour ces jeunes sont dans l'administration française, dans laquelle ils occuperont seulement des postes subalternes – surtout secrétaires et interprètes, seulement à partir du 1950 ils auront droit aux postes de la catégorie supérieure A –, le commerce et, avec le temps, les professions libérales. En 1952, sur 260 avocats qui exercent au Maroc 43 sont marocains, sur 500 médecins, 7 sont marocains musulmans (*Guide des carrières à l'usage des jeunes marocains*, Paris, J. Peyronnet et Cie, 1952).

7 Très peux d'étudiants marocains sont admis dans les lycées français et moins encore obtiennent le baccalauréat. Selon le directeur des affaires indigènes : « S'il est impolitique de défendre par un texte l'accession des indigènes marocains à l'examen des bourses, il me paraît, au contraire, d'excellente politique de les pousser vers nos collèges musulmans et de retarder, le plus possible, leur entrée dans nos lycées ». « Le directeur des Affaires Indigènes. A/s bourses d'enseignement. 20 avril 1923 », *Archives Diplomatiques de Nantes, Maroc. Direction des Affaires Cherifiennes, 112.*

8 Le psychologue Abdelhak Serhan écrit : « L'école française a agi de façon coercitive sur l'authenticité et le particularisme ethnique en remplaçant le 'sacré' par le 'profane' et le 'pur' par 'l'impur' […] Ce nouveau système, tourné vers l'avenir, en opposition avec l'ancien, tourné vers le passé, a de toute évidence une fonction de contrainte et de réaction contre le modelage de l'être selon les normes de la société […] L'école

A la veille du protectorat, la *Qarawiyyin*, la plus importante université traditionnelle du Maroc (et une de plus importantes su monde musulman) figée dans son immobilisme séculier, n'est pas touchée par la *nahda* et la réforme comme al-Azhar du Caire ou al-Zaituna de Tunis. Après un passé illustre qui connaît son apogée au XV[e] siècle (quand on y enseignait, outre la théologie, la littérature, les sciences naturelles, la médecine, l'astronomie, les mathématiques), la *Qarawiyyin* du début du XIX[e] siècle limite la transmission du savoir aux sciences strictement religieuses et aux disciplines fonctionnelles à deux professions, la justice et le secrétariat, par une didactique basée sur l'apprentissage mnémonique.

Néanmoins, un document anonyme d'avril 1912[9] qui présente à la Résidence un projet de réforme de l'enseignement à la *Qarawiyyin*, nous témoigne d'un mouvement interne sensible aux appels réformistes. La réponse de la Résidence au projet, qui prône l'enseignement en arabe des sciences modernes selon des systèmes pédagogiques modernes, contient déjà le sens de toute la politique du protectorat à l'égard de l'université de Fes : « Au point de vue politique, il ne paraît pas indiqué de toucher si légèrement que ce soit à l'enseignement de Qaraouiine. En essayant d'y introduire prématurément un esprit moderne, on donnerait ombrage au Makhzen... On donnerait également ombrage aux Oulémas... les quelques lacunes à combler dans l'organisation de Qaraouiin, n'ont aucune relation avec l'enseignement qui s'y donne. Y remédier est donc une tâche toute politique »[10]. Malgré les résistances du début, c'est donc pour des raisons strictement politiques, – notamment la crainte de voir partir les étudiants qui aspirent à une instruction islamique et arabe de haut niveau au Moyen Orient, où ils pourraient être contaminés par les idées nationalistes[11] –, que la Résidence préconise la réforme de la *Qarawiyyin*, laquelle aura lieu en 1933. Elle touchera la structuration interne et la didactique à travers la régularisation des cours, de l'inscription des étudiants, de l'encadrement des enseignants, des examens et diplômes. L'enseignement supérieur sera organisé en deux branches : littéraire et religieux. Bien qu'il ne soit pas prévu de branche

moderne, avec son type d'enseignement cartésien et sa rigueur scientifique est en décalage avec le type d'apprentissage inculqué à l'enfant par son milieu culturel qui lui a toujours appris que Dieu est la cause de toutes choses ; relativisant le concept d'activité humaine ». *L'amour circoncis*, Casablanca, Eddif, 2000, p. 63-64.

9 Le manuscrit qui porte la date du 9 avril 1912, est analysé par A. Maghnia, « Un projet de réforme à la *Qarawiyyin* en 1330/1912 (d'après un manuscrit de l'époque) », *Culture et mutations sociales,* 16-19 mars, 1988, p. 43-64.

10 *Ivi,* p. 59-60.

11 La Résidence empêchait les jeunes d'aller au Machreq, mais aussi, malgré les demandes des élèves et des parents, les empêchait de faire appel aux enseignants syriens ou égyptiens formés selon les didactiques les plus modernes, pour enseigner l'arabe dans les écoles marocaines. A ce sujet, dans un télégramme envoyé par le gouvernement de Vichy à la Résidence le 20 février 1942, en rapport aux bourses destinées à une dizaine d'étudiants marocains au Caire, on lit : « Je pense que nous n'avons guère intérêt à favoriser le maintien de nos étudiants marocains à El-Ahzar où ils se trouvent exposés à une propagande nationaliste et panarabe. La rupture de nos relations avec l'Égypte nous offre une occasion de rappeler ces jeunes gens. Vous devez donc faire savoir à leurs familles que nous ne pouvons donner aucune garantie qu'il serait possible d'envoyer de l'argent en Égypte et que nous leur conseillons de rappeler au plus tôt leurs enfants ». *Ministère des Affaires Étrangères, Maroc. 91,* page 108.

scientifique, il y a une volonté de transformer la *Qarawiyyin* en une université moderne, surtout du point de vue didactique : à l'apprentissage mnémonique on substitue l'analyse et la comparaison des textes, et on essaie de faire répondre les études aux besoins du Maroc moderne et aux débouchés professionnels et on ouvre aussi une section féminine (1948). On essaie de transformer la *Qarawiyyin* en un institut sur le modèle occidental, de langue arabe et de culture musulmane ; pourtant, dans les faits, la réforme n'aboutira pas. Les seuls débouchés des diplômés de Fès resteront l'office de *qadi de charia* (juge de droit musulman) ou l'enseignement, puisque la Résidence qui contrôle l'administration privilégie les marocains francophones diplômés des écoles franco-musulmanes. La position de la *Qarawiyyin*, pendant les années du protectorat, reste donc très ambiguë ; n'étant pas assez moderne mais n'étant pas plus vraiment traditionnelle, elle peine à retrouver son rôle et cette ambiguïté persistera jusqu'à l'indépendance.

Les conséquences de la politique scolaire pratiquée pendant la période coloniale, basée sur la sectorisation des savoirs (moderne/traditionnel ; pour marocains/pour français ; pour les élites/pour les masses)[12] sont mises en évidence par la politique scolaire mise en œuvre par les gouvernements marocains après l'indépendance. Dès 1956, on essaye de structurer le système scolaire sur la base de l'enseignement franco-musulman avec un système bilingue. On essaye d'intégrer sous le Ministère de l'Éducation Nationale l'enseignement franco-musulman et traditionnel, mais la *Qarawiyyin* oppose une ferme résistance à se transformer en une institution bilingue et totalement moderne. On peut comprendre l'inquiétude des groupes les plus conservateurs de perdre une composante fondamentale de la tradition et de la conscience religieuse du pays, et surtout le pouvoir dérivant du contrôle et de la gestion du sacré : la *charia* qui règle le statut personnel des citoyens, et les bases même de la monarchie (sa légitimité religieuse à travers la *bey'a*), s'appuient sur les oulémas, formés par l'apprentissage « classique » rigoureux des textes sacrés.

La position conservatrice prévaudra, puisque l'originalité de l'enseignement musulman est définie par le décret du 6 février 1963 qui abroge la réforme de 1933 et selon lequel la *Qarawiyyin* « doit continuer, comme par le passé, d'accomplir sa mission historique »[13], préservant et diffusant la pensée islamique à travers la Faculté de Charia de Fès, la Faculté des études arabes de Marrakech et la Faculté de théologie de Tétouan.

On réalise ainsi quelque chose de différent de la réforme de l'enseignement traditionnel, puisque on met en place un partage culturel qui investit la formation des marocains : d'un coté la *Qarawiyyin* fait marche arrière et se radicalise dans la tradition, de l'autre coté on adopte le système scolaire

---

12 Rivet parle de « refus de l'assimilation », « malthusianisme », « ségrégation ethnique » et « compartimentage social ». D. Rivet, « École et colonisation au Maroc… » *cit.,* p. 174.

13 M. Merrouni, *Le problème de la réforme dans le système éducatif marocain*, Rabat, 1993, p. 41.

occidental, bien qu'adapté, avec la fondation des facultés modernes. Le décret établit ainsi la dichotomie culturelle marocaine, comme le souligne Mekki Merrouni : « On reste en présence de deux systèmes publics (un système moderne et un système originel) qui ont deux orientations culturelles différentes, voire opposées et qui, par leur coexistence, perpétuent le dualisme culturel tant dénoncé pendant le Protectorat »[14]. D'un coté on a les études religieuses, de l'autre coté les études séculières ou laïques.

Le divorce éducationnel entre modernité et tradition, entre formation laïque et religieuse, profondément différents par le contenu et la méthodologie didactique, suggère une option politique sur le modèle occidental, puisqu'il renvoie à la séparation des pouvoirs séculier et religieux. Les enseignements traditionnels liés au discours religieux vont constituer un noyau parallèle de culture, monopolisé par les oulémas, qui de cette façon préservent leur niche de pouvoir et d'influence[15].

Pour conclure, dans l'évolution du système scolaire marocain au XX^e^ siècle, on retrouve deux éléments de nouveauté et de rupture avec le passé. Premièrement, on assiste à une *sécularisation* de l'enseignement qui est assimilé à l'enseignement occidental et où l'enseignement religieux perd son rôle central dans la formation. Deuxièmement, on réalise une *laïcisation* de l'enseignement, dans le sens d'une séparation entre l'enseignement séculier et l'enseignement religieux qui ont des lieux, des didactiques et de référents culturels et institutionnels distincts.

## 2. Le début et l'évolution du mouvement nationaliste

La politique scolaire coloniale (la tentative de forger une élite locale moderne collaborationniste) échoue parce que la formulation didactique des écoles franco-musulmanes, avec l'hésitante réforme de la *Qarawiyyin*, alimentent les contradictions chez les jeunes marocains qui les fréquentent. L'apprentissage moderne stimule intellectuellement les élèves, lesquels élaborent une rupture avec le passé mettant en discussion certaines représentations traditionnelles et reproduisant le même procédé critique envers l'occupant. Les collèges franco-musulmans et la *Qarawiyyin* se transforment ainsi, dès les années '20, en foyer de la pensée anti-coloniale. Ces jeunes (parmi lesquels Hassan al-Ouazzani, Ahmad Balafrej, Muhammad al-Fassi, 'Arabi al-Dioury, Allal al Fassi) entrent en contact à l'école avec la pensée moderne et laïque française, mais aussi avec les idées réformistes et nationalistes provenant du Moyen Orient, et contrairement

---

14 *Ivi*, p. 126.

15 Sur les rapports entre le *Makhzen* et la *Qarawiyyin* jusqu'au XIX^e^ siècle voir Al-Ayadi, M., « La *Qarawiyyin* ou la solidarité entre le pouvoir et le savoir », *Études d'Histoire du Maroc*, n° 7, 1990, p. 5-17. L'élite intellectuelle traditionnelle défendra ses propres intérêts à travers la Ligue des Oulémas. En particulier sur les groupes de pouvoir religieux au Maroc contemporain voir M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

à ce que souhaitait la Résidence, qui espérait inhiber l'esprit critique des étudiants, ils montrent un grand intérêt pour les évènements politiques marocains et internationaux et une capacité d'élaboration des inputs culturels tout à fait autonome. Ces mêmes étudiants forment les premiers groupes de discussion culturelle et politique qui confleuront et constitueront par la suite le mouvement national.

Les premiers nationalistes, même de formation différente, *traditionnelle et moderne*, partageaient largement une même vision culturelle, avec un échange constant d'informations et de notions[16]. Surtout, ils étaient tous réformistes[17] et farouchement contre les conservateurs comme Abd al-Hay al Kattani, contre l'Islam folklorique et populaire[18] avec ses réseaux de pouvoir, les confréries notamment. C'est sur la base et à partir du réformisme salafiste que ces jeunes, soit de formation moderne soit traditionnelle, intègrent progressivement le discours politique nationaliste. En retenant ces éléments d'ordre socioculturel, des passages fondamentaux de l'histoire du mouvement nationaliste nous montrent les logiques de la sécularisation du champ politique.

Officiellement, le mouvement nationaliste se manifeste publiquement avec le dahir berbère en 1930[19]. La protestation politique, qui se déclenche sur initiative des jeunes réformistes, assume au départ les formes de la religiosité avec le *latif,* supplication islamique contre les calamités naturelles, et a un impact immédiat sur la population. Les prières qui commencent dans les mosquées deviennent manifestations publiques dans les plus grandes villes du pays[20]. Cette forme de protestation est tout à fait usuelle puisque la mosquée n'est pas seulement lieu de prière, mais aussi lieu de socialisation et également

---

16 Issus des mêmes milieux des notables urbains, ces jeunes se connaissaient et se fréquentaient en dehors de l'école. Les arabophones enseignaient l'arabe au francophones et vice-versa, ils traduisaient réciproquement les lectures en français et en arabe, ils discutaient de culture et de politique soit des courants culturels européennes, soit des courants du Moyen Orient avec un échange intensif des notions apprises dans leurs écoles respectives.

17 Le réformisme rapproche les étudiants des collèges et de la *Qarawiyyin* grâce à Muhammad b. al-'Arabi al-'Alawi. Promoteur du salafisme, il enseignait à *Qarawiyyin* et enseignait aussi la langue arabe au collège de Fès. Il répétait aux étudiants que « l'islam n'est pas la religion de l'immobilisme, de la réaction et de l'oppression, mais celle du progrès technique, de la libération et de la lutte implacable contre les forces archaïques de la vie quotidienne ». Cité – sans en préciser la source – par A. Ouardighi, *Un Cheikh Militant, Mohammed Belarbi el Alaoui 1880-1964,* Rabat, Editions du Littoral, 1985, p. 19.

18 Au 1928, 'Allal al Fassi dépose au Conseil de la ville une pétition, rédigée suite à un scandale municipal, contre les coutumes et les rituels urbains (comme les fêtes pour les mariages, les circoncisions, etc.) loin de la moralité et de la discrétion que le mouvement salafiste prônait et proches de la superstition et de la corruption des mœurs. Le document est signé par les étudiants et les oulémas de la *Qarawiyyin.* Cfr. J. Berque, « Ça et la dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb », in *Mélanges Lèvi-Provençal*, T. 2, 1962, p. 483-486.

19 Le but du dahir était la désislamisation et la francisation directe des régions berbères, à travers une administration juridique autonome par rapport aux tribunaux de la charia.

20 Comme pratique religieuse et opportunité de propagande, des réformistes se réunirent les premiers dans les mosquées pour réciter la prière du secours divin, le *latif.* Les premières prières, récitées le 20 juin à Rabat et Salé, eurent un impact immédiat sur la population et elles furent répétées la semaine d'après et encore le vendredi à Marrakech, Safi, Casablanca, Mekhnès, Tanger et Fès, organisées par al-Yazidi, Sbihi et Muhammad al-Ghazi. Surtout à Fès, le 18 juillet, le *latif* déclamé à la mosquée de la *Qarawiyyin*, organisé par al-Wazzani, devint une manifestation publique avec l'arrestation de 24 manifestants.

de socialisation politique. Les jeunes des collèges, déjà au 1920, selon des notes d'archives, « se réunissent dans les mosquées peu fréquentées et discutent de toutes sortes de choses »[21].

Mais si les protestations partent des mosquées et sont chargées du symbolisme religieux, le tournant est immédiat. Le premier groupe nationaliste né en 1930, la *Gama'a al-wataniyya*[22] – qui au 1934 deviendra le Comité d'Action Marocain, noyau de l'Istiqlal et des autres partis – active aussitôt sa campagne à l'étranger, où le signe de l'opposition convertit sa formulation et sa charge religieuse pour devenir nettement politique. Le leader nationaliste libanais Chakib Arslan[23] conseille aux jeunes nationalistes marocains d'expurger de la campagne anti-coloniale chaque référence ou action qui puisse rappeler le *gihad* et de se concentrer sur les violations des droits civils du régime. Dans cette perspective la religion peut être l'objet de la contestation (par exemple la défense de l'Islam dans les régions berbères) mais pas l'instrument idéologique de la lutte. Il s'agit d'un passage crucial pour l'évolution politique du Maroc.

*Le Plan de Réformes marocaines*, de 1934, exprime clairement la nouvelle orientation. Le document est fondamental pour comprendre l'approche des nationalistes de la reforme du pays, qui demeurera, dans ses grandes lignes, l'approche « idéologique » du Maroc indépendant dans lequel la sécularisation des institutions est déjà acquise. Dans le texte, on sollicite l'extension des bénéfices de la modernité aux marocains et pas seulement à la colonie, dans le respect de la foi musulmane et du droit chariatique gardé dans le statut personnel. Mis à part la référence à l'Islam pour ce qui concerne le statut personnel, dans tout le document il n'est pas question de religion. Il est question des réformes politiques, judiciaires, sociales, économiques et financières[24], mais l'Islam ou la religion ne sont pas des éléments (directs ou indirects) de revendication, ni des buts ou des instruments politiques, ni des éléments du langage. Si ce n'était pas par les références à la Charia et aux Habous (références purement techniques, pas idéologiques) rien ne permettrait de comprendre que le document est rédigé par des musulmans.

---

21 La note d'archive est de M. Brunot, à l'époque : « Monsieur le Directeur du Collège Musulman. Confidentiel. 29 Juil. 1920, *Archives Diplomatiques de Nantes, Maroc, Direction de l'Instruction Publique. 63*.

22 Composée par, entre autres, Allal al Fassi, Hasan al-Wazzani, Ahmad Balafrej, Ahmad Makouar, Hassan Bouayyad, Abd al-Qadir al-Tazi e Muhammad al-Dyouri.

23 Sur l'influence et le rôle de Chakib Arslan dans le développement du nationalisme marocain, voir : W.L. Cleveland, *Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, London, Al Saqi Books, 1985, p. 90-114 ; G. Lafuente, *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain,* Paris, l'Harmattan, 1999, p. 227 et Muhammad B. Azouz Hakim, *Ziyara al-Amir Chakib Arslan li-l-Maghreb*, Tetuan, 1980, p. 7.

24 Dans le *Plan* on demande des Réformes politiques (1- Organisation administrative ; 2- Libertés privées et publiques ; 3- Nationalité marocaine et état civil) ; Réformes de la justice (4- Justice et régime pénitentiaire) ; Réformes sociales (5- Enseignement ; 6- Habous ; 7- Santé publique et assistance sociale ; 8- Travail) ; Réformes économiques et financières (9- Politique économique ; 10- Colonisation et agriculture marocaine ; 11- Régime immobilier ; 12- Impôts) ; Réformes spéciales (13- Politique berbère et prosélytisme ; 14- L'arabe, langue officielle de l'empire cheriffien ; 15- Réformes diverses).

Si on cherche des critiques à la politique du protectorat on trouve que : « Elle est raciale ... ; elle pratique le favoritisme fiscal et budgétaire ... ; elle est obscurantiste ... ; antilibérale ... ; colonisatrice ... ; assimilatrice : elle s'inspire de l'administration directe et se traduit par une lutte organisée contre nos institutions, *notre culture arabe e nos traditions* »[25]. La religion n'est pas mentionnée.

Ce même Plan (1934) décide déjà du destin de l'enseignement public, où la *Qarawiyyin* est destinée à garder sa fonction de faculté théologique (« établissement consacré exclusivement aux études supérieures islamiques »), tandis que devient centrale l'école moderne pour le futur du pays. La séparation entre école moderne et école religieuse est prévue dès l'école primaire. Le double système est prévu même pour la justice où se dessine la séparation du droit religieux dépendant de la juridiction Charia (et qui concerne seulement le droit de la famille) et du droit non religieux dépendant de tribunaux Makhzen avec séparation de formation et des carrières pour juges et avocats.

A partir du *Plan de Réformes*, donc, l'Islam est écarté du discours nationaliste comme instrument idéologique et politique vis-à-vis de la Résidence. L'Islam ne donne ni la base, ni le sens politique ou idéologique du discours, qui assume des formes, des stratégies, des procédés séculiers, calqués sur différents modèles occidentaux. Le projet d'administration civile et judiciaire est calqué sur le modèle français, les idées de réforme économique sont tirées de l'idéologie socialiste, les idées sur les droits civils du libéralisme, etc.

Néanmoins l'Islam n'est pas absent de tout discours nationaliste. Il devient un élément central de la propagande nationaliste dans la campagne de prosélytisme et de massification du mouvement à partir du 1936. Les nationalistes, bien conscients de la primauté de l'Islam et de la force de la tradition, puisent dans le lexique et l'imaginaire religieux pour catalyser le soutien populaire et ils brandissent l'Islam comme facteur de l'unité nationale[26]. Le consensus des masses analphabètes, ignorantes des concepts politiques modernes, comme de l'Islam savant doctrinaire, est recherché à travers la propagande des aspects les plus concrets, immédiats et simplistes du salafisme réformiste. Les thèmes les plus exploités comme l'indépendance, la justice, la liberté, l'instruction, l'émancipation féminine, apparaissent nouveaux et progressistes, mais les concepts sont constamment exprimés, surtout par le parti de l'Istiqlal, à travers le filtre lexical de l'Islam[27]. Quelques exemples tirés des tracts nationalistes

---

25 L'italique est à nous.

26 A l'intronisation de Ben Arfa (1953), les marocains désertent les mosquées qui font la prière du vendredi en son nom.

27 L'Istiqlal surtout adopte cette politique, tandis que le PDI de al-Ouazzani utilise moins la propagande religieuse et que la religion ne rentre pas du tout dans le discours du Parti Communiste. Le Contrôleur de la région de Rabat dans une relation à la Direction de l'Intérieur écrit « La propagande de l'Istiqlal est relativement bien faite, et sait s'adapter à ceux qui doivent la recevoir. Ainsi exploite-t-elle souvent le domaine religieux, particulièrement propice, puisqu'il échappe, en grande partie à toute répression » (« Synthèse activité extrémiste, 26.6.1952 », *Archives Diplomatiques de Nantes, Maroc, Direction de l'Intérieur. 354, 1948-52*). Les discours du Sultan gardent la même approche. Comme l'observe Zakia Lahlou-Alaoui : « C'est ainsi que tous les

destinés à la population sont éclairants : « On est loin de suivre l'exemple du Prophète ; il faut imiter nos ancêtres lesquels, quand il y avait atteinte à la religion, étaient unis pour punir l'outrage ; les français piétinent ta religion et le *Coran* ; les français veulent te détourner du sentiment religieux ; les français méprisent tes traditions religieuses », et ainsi de suite[28]. Ainsi, si dans le *Plan de Réformes* l'accent est mis sur les violations du droit civil, les émeutes de Khemisset du 1937 éclatèrent en défense de la *charia* et celles de Meknès (entre autres) contestaient l'usurpation d'un bien *habous* (l'eau du fleuve Boufekrane).

Passage encore plus intéressant, en milieu rural, dans son discours nationaliste « islamo-populaire » l'Istiqlal, principalement dans la figure du *za'im* Allal al-Fassi, pour s'approcher des gens adopte le langage et les formules religieuses des confréries contre lesquelles, conforment à l'esprit salafiste, il s'était toujours opposé, si bien que dans les campagnes le parti se présente et est accueilli comme une confrérie[29].

Dans le discours politique nationaliste, où à partir des années '40 prévaut la propagande istiqlalienne, on est donc en présence d'un double langage. D'un coté on trouve une dialectique moderne et laïque dans la forme et dans le contenu (empruntée aux modèles occidentaux), utilisée dans la confrontation contre le colonisateur, parce qu'elle est plus efficace et parce qu'elle exprime mieux les aspirations des jeunes élites marocaines modernistes et réformistes. De l'autre coté, on remarque un langage religieux, enraciné dans la tradition marocaine, adressé aux masses, qui exprime un réformisme simplifié mais aussi ancré dans les modèles religieux de référence traditionnels, qui garantissent aux nationalistes le consensus[30].

Dans le champ politique nationaliste, on retrouve donc le même schéma qui se réalise pour l'enseignement. Modernité et tradition ne semblent pas fusionner pour donner lieu à un véritable réformisme, mais ils se côtoient. La modernité avec ses formes, ses langages et ses symboles coexiste avec la tradition, parfois la plus ancestrale (idéologiquement reniée par les nationalistes mais de claire efficacité pragmatique), dans laquelle se place le champ religieux.

---

discours chérifiens reposent sur le discours religieux traditionnel. La religion tient une place importante dans le système de valeurs des Marocains. C'est une valeur-refuge. Dans un même discours, par exemple le Discours de Tanger, une phrase sur deux comprend une référence à Dieu, à la religion et le nom de Dieu y est cité pas moins de vingt-quatre fois ». La chercheuse après avoir analysé de nombreux documents nationalistes en conclue que « L'Islam a un mode d'emploi politique, religieux et moral. Il renferme toutes les solutions aux malheurs de peuple marocain ». Z. Lahlou-Alaoui, *D'Algesiras à Aix-les-Bains ou la guerre des mots*, Okad, Rabat, 1991, 3 vol., vol. I, p. 395.

28 Les Archives Diplomatiques de Nantes possèdent 6 cartons de tracts (*Maroc, Direction de l'Intérieur. 360, 361, 362, 363, 363 bis, 364).*

29 Voir en particulier R. Rezette, *Les partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955.

30 Durant années '20 le salafisme combat les confréries et l'islam populaire lié aux pratiques magiques et la superstition pour revenir à un islam « pur » et renouvelé qui, au fil des années, surtout dans le processus de massification du nationalisme, se traduit dans une 'religion civique' (selon la formule de Rivet) à travers laquelle les masses, canalisées par les leaders politiques et le sultan, opèrent le transfert graduel de la religiosité locale au culte national, dans la reconversion, plutôt que le dépassement, des archaïsmes culturels.

Il ne se vérifie pas une symbiose mais une sorte de compensation instrumentale des deux cultures (moderne laïque[31], traditionnelle religieuse), qui touchent des couches socio-culturelles différentes, qui s'adressent à un public différent et qui remplissent deux fonctions différentes.

## 3. Le Maroc indépendant

Le système politique et culturel-formatif mis en place et développé pendant le protectorat, hypothèque le développement du Maroc indépendant entraînant une sécularisation et une laïcisation du pays, qui se structure formellement et institutionnellement sur des bases modernes totalement renouvelées. Le sultanat devient une monarchie constitutionnelle où les représentants élus siègent au parlement[32].

A l'indépendance surtout, les élites modernistes donneront continuité au processus d'occidentalisation entamé par la gestion française. Si déjà au cours de la lutte nationaliste les élites traditionnelles assument progressivement une fonction de plus en plus symbolique[33], le leadership politique du Maroc indépendant est composé à 80% par l'intelligentsia de formation occidentale qui s'était imposé comme interlocuteur privilégié de la France sur des bases politiques laïques. Les lieux de la politique changent, ce ne sont plus les mosquées mais les sièges des partis, les syndicats, qui sont dissociés des lieux de la religion. Du point de vue idéologique, si des partis et des idéologues font appel à l'Islam, comme Allal al- Fassi, d'autres font plutôt appel aux idéologies libérales ou marxistes, où l'Islam n'est pas l'objet de *din et dawla*, mais plutôt de foi personnelle.

Le système socio-politique, qui néanmoins garde une forte connotation religieuse dans le symbolique (le roi est aussi le *prince des croyants* et la religion impreigne encore le discours politique-institutionnel) connaît une sécularisation *de facto* qui privilégie même formellement la raison politique au détriment de la

---

31 Avec « culture laïque » on se réfère à la séparation des champ religieux et politique et non pas à une culture athée ou areligieuse.

32 A l'indépendance s'instaure un modèle politique nouveau et plus complexe par rapport aux structures pré-coloniales, inspiré des modèles occidentaux, mais avec des références endogènes sûres. On pourrait contester que le makhzen est toujours en place, mais le makhzen aussi est un concept séculier. Si les formes modernes cachent une continuité constitutive, cette continuité se réalise dans une sécularisation de la politique, des lieux de la politique, du discours, de l'idéologie et de la pratique politique.

33 A partir des années '40-50, en fonction surtout de son autorité religieuse, Allal al-Fassi reste (même *in absentia)* le leader charismatique, le *za'im* de l'Istiqlal, titre qui ne correspond à aucune fonction de la direction. Rézette, écrit à propos de Allal el-Fassi : « son immense popularité, ses qualités d'écrivain et d'orateur exigeaient qu'on le plaçât à la tête du parti ; ses défauts, par contre, incitaient à la priver de toute fonction autre qu'honorifique ». L'Istiqlal restait sous le contrôle des leaders modernistes et de Balafrèj, secrétaire général depuis1943, lequel : « S'il donnait à Allal le droit théorique de siéger au comité exécutif, les autres membres de ce comité s'arrangeaient pour l'éloigner temporairement quand ils avaient à débattre des questions importantes » (R. Rezette, *op. cit.*, p. 319).

raison dogmatique[34]. Si la fonction des oulémas garde sa charge symbolique, puisqu'ils représentent la sauvegarde canonique de la foi et qu'ils légitiment la monarchie du point de vue religieux, du point de vue pragmatique leur rôle a été profondément révisé. Ils perdent en grande partie leur qualité d'intermédiaires entre doctrine et praxis, soit dans la socialisation religieuse soit dans la légitimation juridique, institutionnelle et individuelle. Aujourd'hui la coutume de questionner un *alim* ou un *fqih* sur la licité ou non licité d'un acte ou pratique innovatrice par rapport à l'orthodoxie est moins courante chez les gens qu'il y a un siècle ; mais les oulémas ne sont plus consultés systématiquement par le parlement pour l'adoption d'une nouvelle loi ou pour des décisions politiques[35], auxquelles parfois les oulémas réagissent *a posteriori*[36]. Comme ultime évolution de ce processus de sécularisation des institutions, dans la récente refonte de la *Moudawana* (le droit de famille à base islamique), depuis toujours domaine réservé du champ religieux, les oulémas ont été, avec les partis et les associations de la société civile, seulement une des composantes consultées pour la réalisation du projet de réforme, dirigée par un politicien, présentée à la nation par le souverain et avalisée enfin par le parlement.

Comme on a déjà remarqué, la laïcisation qui accompagne la sécularisation engage surtout la formation (on crée des lieux séparés pour le savoir religieux et le savoir laïque[37], qui est grandement prédominant), le droit (on dissocie le droit religieux, limité au statut personnel, et le droit séculier), la politique (on conçoit des lieux et des institutions séparées pour la politique et la religion[38]) et s'inscrit dans un cadre culturel fortement marqué par l'importation, l'adoption et l'imitation des formes et des pratiques culturelles de la modernité occidentale.

L'évolution institutionnelle et culturelle entraîne une plus nette démarcation – plus ou moins consciente – entre *din et duniya* dans la quotidienneté des

---

34 La domination du champ politique sur le religieux n'est pas nouvelle en terre d'islam, pas plus qu'elle n'est le fruit d'une occidentalisation de la culture politique. Sur le rapport entre religion et politique dans l'histoire de l'Islam on renvoie aux ouvrages de M. Arkoun pour une approche d'islamologue et à R. Roy (spécialement *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002) pour une approche politique des questions plus contemporaines.

35 A titre d'exemple, pour ce qui concerne la politique du ministère de la Santé et la lutte contre le Sida, qui adopte des moyens de prévention qui ne sont pas acceptés par les oulémas, ces derniers se plaignent de ne pas avoir été consultés. Voir à ce sujet A. Dialmy, *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000, p. 206. Encore au XIX[e] siècle le sultan se voyait obligé de consulter les oulémas pour décider d'adopter de nouvelles taxes pas prévues dans le code musulman.

36 Après le 11 septembre, des oulémas marocains désavouent la position officielle du gouvernement marocain de soutien aux États-Unis, sur la base du droit religieux qui impose le *jihad* en cas d'agression aux pays musulmans de la part de non-musulmans.

37 On ne peut pas associer une école laïque (ici dans le sens de non-religieuse, séculière) dans laquelle sont intégrés des enseignements religieux à caractère plus démagogique que dogmatique, à une école religieuse au sens strict. Voir M. El Ayadi, « La Jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé », dans R. Bourqia, M. El Ayadi, M. El Harras et H. Rachik, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Eddif-Codesria, 2000, p. 87 ; et surtout, sur le rapport entre pouvoir, idéologie et instruction, on signale l'article de L. Ibaaquil, « Le discours scolaire et l'idéologie au Maroc », *Lamalif*, n° 95, mars 1978.

38 Les mosquées sont fermées au-delà de l'horaire de la prière et perdent leur fonction de lieu de socialisation, surtout politique.

Marocains. La progressive réduction de l'Islam au cadre du sacré s'accompagne d'une désacralisation générale de la vie – occidentalisation des coutumes, consommation d'alcool, évolution des habitudes sexuelles, déroulement de la quotidienneté selon les exigences de la modernité plus que de la foi (prières, jours fériés) –, réalité qui n'empêche pas une forte permanence de la religiosité dans le symbolique quotidien, du lexique aux valeurs de référence, aux discours qui se façonnent sur une tradition toujours fort ancrée dans les mentalités. L'imbrication de la sécularisation/laïcisation et de la religion ; les accommodements entre la continuité culturelle liée à la tradition et les ruptures entraînées par l'acculturation occidentale, donnent lieu à une ambiguïté sensible entre pratique et idéal, discours et pratique chez l'individu, comme dans la collectivité[39], comme dans le champ politique.

Aussi de ces contradictions et ambiguïtés socio-politiques profite et se nourrit l'islamisme radical qui part d'abord des écoles et des mosquées pour re-islamiser la culture et la politique contre l'occidentalisation de la société, pendant que la re-sacralisation de la quotidienneté part du port de l'habit. Néanmoins, les groupes islamistes n'échappent pas eux-mêmes aux contradictions et ambiguïtés internes et structurelles faces à la sécularisation et la laïcisation qu'ils dénoncent[40].

La re-islamisation réalisée par l'État pour contrecarrer la pression islamiste (entre autres l'insertion des matières religieuses dans les écoles, les collèges et les facultés 'séculières') ne fait qu'augmenter les contradictions et marque l'ambiguïté et la faiblesse idéologique de la restructuration institutionnelle du Maroc indépendant.

*Barbara DE POLI*
*Université de VENISE*

39 On cite encore Serhane (*op. cit.,* p. 66), qui se réfère en particulier à la formation scolaire moderne : « Ces aperçus donnent une idée sur les effets contradictoires subis quotidiennement par l'enfant marocain : enfant soumis à une double référence culturelle où vont s'opérer chez lui des mécanismes complexes de gestion et de canalisation des conflits qui s'opèrent dans un va-et-vient constant entra un discours traditionnel et un discours moderne [...] Dans cette ambivalence caractérisée par une formation traditionnelle transmise à travers les générations et la somme d'informations disposées par l'école mais étrangères à l'environnement culturel et au savoir antérieurement acquis par l'enfant, celui-ci pratique l'alternance […] Ce processus d'alternance servira de vecteur à l'action individuelle et collective sans jamais 'abandonner' totalement les ancrages culturels auxquels l'enfant peut donner du sens en fonction du code dont il dispose.

40 Sur la sécularisation/ laïcisation de l'Islam politique voir O. Roy, *op. cit.*

# *De Vilna à Rio de Janeiro : territoires de la laïcité juive*

LE PRÉSENT TRAVAIL cherche à reconstituer les traces d'un projet collectif singulier déjà étudié dans sa dimension européenne, mais encore très peu travaillé dans ses extensions latino-américaines, brésiliennes en particulier, c'est à dire, celui de la constitution d'une laïcité de résistance, en dehors des cadres de l'État, parmi les communautés juives diasporiques[1]. Il s'agit dans ce cas, de la lutte hégémonique qui s'est développée à l'intérieur de ces communautés, où, bien que misant sur la création de réseaux scolaires reconnus par l'État, certains mouvements ont eu pour but la construction d'une laïcité civile non étatique, projet qui évoquait le terme « laïque », même si on pourrait bien y voir plutôt un processus de sécularisation de l´éducation, lié à la construction d´une Nation sans État.

Depuis la fin du XIX[e] siècle, d´importantes transformations se sont développées à l´intérieur des communautés juives d´Europe Orientale. La vie juive traditionnelle du *schtetl* s´était décomposée sous l´effet de l´urbanisation, de la crise de l´artisanat et de la poussée émigratoire qui suivit les *pogroms* de la période 1881-1903. Sur le plan politique et idéologique, les structures subjectives qui reproduisaient jusqu´alors la judaïcité traditionnelle s´ébranlèrent. En 1907, la première conférence des enseignants de *yiddish* fut réprimée par la police tsariste et, en prison, était alors formulée la proposition de se constituer une école juive enseignée en yiddish – langue parlée par les Juifs ashkenazes d'Europe.

---

1 Ce texte cherche à mettre en valeur des témoignages recueillis auprès de personnages aujourd'hui disparus, aussi bien que des résultats de recherches faites dans une bibliothèque yiddish de la gauche juive de Rio de Janeiro.

En 1908, onze ans après la fondation du BUND, Union social-démocrate des ouvriers juifs de Pologne, Russie et Lituanie[2], et dans une mouvance politique fort influencée par celui-ci, la Conférence de Tczernovitz a réuni des dizaines d´intellectuels en faveur d´une culture juive dite moderne, laïque et humaniste. La langue yiddish s'affirmait alors comme porteuse des valeurs et de l´expérience de vie singulière de millions de juifs dont la condition d´exclusion politique et de citoyenneté restreinte justifiait l´émergence de multiples mouvements d´affirmation identitaire. Pour ces yiddishistes, le caractère national juif devait être essentiellement culturel – s'inscrivant donc dans un cadre non étatique (visant la séparation entre l'école et la religion), non territorial (la construction d'une identité nationale juive n'exigerait pas, d'après eux, une contrepartie territoriale), en conséquence aussi non sioniste, non communiste (puisqu'ils partaient du principe de la spécificité de la question nationale par rapport à la révolution socialiste) et « non hébraïste » (la langue yiddish et la littérature qu'elle avait engendrée étaient pour eux suffisantes pour fonder une nation sans État, notamment s'agissant d'une langue qui, selon le prix Nobel Bashevis Singer, avait pour particularité de n'avoir jamais été parlée par des policiers ou des juges).

La trajectoire de cette langue avait, par ailleurs, selon la perception de l'écrivain I.L. Peretz, traversé quatre phases : dans la première, des textes religieux étaient popularisés en yiddish ; dans la seconde, une littérature yiddish était destinée aux femmes qui, sur le plan de la culture, entamaient alors leur émancipation ; dans la troisième, se forgeait une littérature du prolétariat juif avec la production, à grande échelle, des livres et des bibliothèques en yiddish. La quatrième phase, qui s´esquissait lors de la Conférence de Tczernovitz, marquait la maturation du processus politique de construction d'une conscience nationale[3]. Après la signature du Traité de Versailles, quand la Pologne a admis l´obligation de respect de certains droits des minorités, l´éducation juive a gagné une grande vitalité.

La nouvelle République polonaise instaura alors un système scolaire gratuit en langue polonaise. Contrairement aux accords du Traité de Versailles sur les minorités nationales, cette nouvelle République ne subventionna pas les écoles yiddish, mais elle créa des écoles élémentaires en polonais à l'usage des Juifs, fermées le samedi. La polonisation de la jeunesse juive se développa, donc, mais comme ces établissements n'étaient ouverts que le matin, la plupart des enfants pouvaient suivre un enseignement juif dans l'après-midi.

Le réseau scolaire juif se composa d'écoles privées, soit religieuses, soit séculières. Les laïques se subdivisèrent en deux branches : celle du *Tarbut* où l'essentiel des cours se fit en hébreu et le réseau de la *CISHO* (Organisation

---

2 Henri Minczeles, « Identité et Révolution, in Lituanie Juive 1918-1940 – message d´un monde englouti », *Autrement*, n. 44, septembre 1996, Paris, p. 150.

3 R. Robin, *L´Amour du yiddish*, editions du Sorbier, Paris, 1984, p. 123-124.

centrale des écoles yiddish), qui dispensait un enseignement uniquement en cette langue.

C'est dans l'esprit de la Conférence de Tczernovitz, selon lequel l'avenir d'une langue ne pourrait être assurée que par un réseau scolaire adéquat, qu'a eté créée la CISHO. Installée à Varsovie, responsable de la distribution des professeurs aux différentes villes et écoles selon leur besoin respectif, la CISHO a été fondée par le Bund en 1921 ; plus tard les sionistes du Poalei Zion (de gauche) s´y sont joints, bien que l´organisation se soit maintenue sous contrôle non-sioniste[4] ; la CISHO, à sa fondation, était implantée dans 44 villes, avec 35 écoles maternelles et jardins d'enfants, 69 écoles primaires avec 14.357 élèves, toutes ces unités reconnues par le gouvernement polonais après d'intenses pressions politiques. Le CBK (*Tsentral Bildungs Komitet*) – Comité central de l'éducation, était l´antenne de la CISHO à Vilna. Organisme fédératif des écoles yiddish fondé en 1919 et rattaché à la CISHO en 1921, le CBK soutenait des écoles laïques modernes où l'enseignement se faisait en yiddish (à l´exception de l´Histoire et de la Géographie de la Pologne, matières apprises en polonais). La ville de Vilna était bien le centre du mouvement ouvrier juif dirigé par le Bund, bien que l'enseignement traditionnel y conservait une position prépondérante et que le sionisme était la force politique montante entre les deux guerres. Mais la prééminence intellectuelle dans la ville était passé du domaine religieux au domaine culturel[5]. C'est là – à Vilna – qu'a été fondé le Séminaire de Professeurs, qui délivrait, sur une durée de cinq ans de cours, une formation de pointe à des étudiants venus de toutes les régions de la Pologne, servant de modèle à d'autres séminaires y compris celui lié aux écoles hébraïques séculières du *Tarbut* (comme, par exemple, à Grodno, fondé en 1926 pour former les professeurs de la Galicie). L'expérience des professeurs de ce séminaire a aidé, par ailleurs, la fondation de l'YIVO – Institut Scientifique Idish, créé en mars 1925 par un groupe d'intellectuels de Vilna, Berlin et New York (après s'être réunis à Vilna en 1924) – qui est aujourd'hui responsable pour une grande partie du travail de reconstitution de la mémoire culturelle yiddish après la catastrophe nazie. Les recherches de l'YIVO devaient avoir pour objet les masses juives elles-mêmes dont l'éducation laïque était le but primordial. Le premier siège de l'YIVO a, en l'occurrence, été installé dans une chambre chez un des professeurs du séminaire de Vilna[6].

La pédagogie juive laïque, développée au séminaire de Vilna par des intellectuels comme Abraham Golomb et Max Weinreich, sérieusement atteinte par la barbarie nazie, s´est pourtant, disséminée dans le monde, à

---

4 Lost Jewish Worlds, in http ://www.grodnoonline.com/lost_worlds/section_2c_test.html

5 A. Sion, *Séculier et religieux : le paysage scolaire, in Lituanie Juive 1918-1940 – message d´un monde englouti*, Autrement, n. 44, septembre 1996, Paris, p. 127.

6 Marek Web, Operating in faith : YIVO´s eighty years, in http ://www.yivoinstitute.org/pdf/yivo_80.pdf., p. 3.

travers certains des étudiants qui avaient été formés au Séminaire de Professeurs de Vilna. Ceci a été le cas de Pejsach Tabak, dont l'itinéraire est l'objet de la présente communication, qui a pour source des registres d'histoire orale.

Né dans une petite ville de la Volinie, Tabak découvre l'univers de la culture laïque à travers les leçons reçues de la part d'un couple de professeurs en fuite de la police tsariste et qui s'était réfugiée dans sa ville. Sous la forte impression causée par cette courte expérience d'apprentissage laïque, tiraillés entre la modernité et la tradition, Tabak et certains de ses amis demandent à leurs parents de s'éloigner de leur famille et d'aller étudier dans une ville proche dotée d'une école. C'est lui qui a été chargé par ses amis de légitimer cette transition générationnelle, expliquant à leurs parents « que bien que ne suivant plus les rituels religieux, ils prônaient les mêmes idéaux universalistes de justice sociale que les prophètes »[7]. Parti étudier à Kovel et ensuite à Vilna, dans des établissements de la CISHO, il est entré par la suite au Séminaire des professeurs où il a conclu le cours en 1930. Ayant été désigné professeur à Lublin, il y a enseigné jusqu'en 1934, quand l'école a été fermé par les autorités polonaises. Il décida alors de partir vers le Brésil, où un de ses collègues enseignait déjà dans une école yiddish à São Paulo. En arrivant à Rio de Janeiro, il remarque d'abord le mélange de couleurs des gens, ce qui pour lui sera le signe, selon ses termes, « d'un peuple différent, bon et aimable »[8], traits au moins apparents d'une société que les émigrés juifs espéraient plurielle et tolérante.

La plus grande vague d'immigration vers le Brésil s'est vérifiée entre 1920 et 1939 (environ 53 000 personnes, représentant 56% de l'immigration juive totale vérifiée vers ce pays entre 1872 et 1972). Selon les données du recensement, la population autodéclarée juive était de 56 000 personnes en 1940[9].

Dans le contexte de prééminence des courants sionistes, qui avaient, en 1922, créé à Rio de Janeiro l`École Hébraïque-brésilienne, des activistes de gauche ont embauché l'écrivain-fabuliste Eliezer Steinbarg, qui est venu de Roumanie pour enseigner le yiddish dans la nouvelle École Scholem Aleichem, fondée à Rio en 1928. Il y avait parmi les parents une résistance visible à envoyer leurs enfants à une école juive vue comme « rouge » : les activistes s'appliquaient alors, selon une métaphore constructiviste exprimée en

7 P. Tabak, Uma vida que se confunde com a história, in *Boletim ASA*, ano VI, n. 31, set.out. 1994, Rio de Janeiro, p. 7.

8 Pejsach Tabak, A formação de um educador judeu, Entrevista, in *Boletim ASA*, ano II, n.8, outubro 1990, Rio de Janeiro, p. 10.

9 René Daniel Decol, Jews in Brazil : exploring census data, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46, junho 2001, São Paulo, p. 153.

yiddish à « faire des enfants »[10], c'est à dire, à convaincre les parents d'immatriculer leurs gosses dans ce nouvel établissement scolaire.

Après deux ans de travail à Rio, Steinbarg décida de retourner en Europe et l'école a traversé des années de difficultés jusqu'à sa fermeture en 1932. En 1935, l'école a été réouverte, intégrant dans sa direction des noms liés au Bund. Tabak, alors engagé comme directeur, avait repris, avec succès, les activités dites destinées à « faire des enfants ». Le front yiddishiste laïque qui incluait les sionistes de gauche en Pologne, se fera, à Rio, avec les sympathisants communistes.

Pendant la dictature Vargas, entre 1937 et 1945, les communautés juives brésiliennes ont maintenu leur vie publique institutionnelle, ce qui a permis le boom d'activités d'organisations sionistes et communistes après 1945. Elles ont su, pour cela, s'adapter aux restrictions du gouvernement d'exception, telles que celles qui interdisaient l'enseignement de langues étrangères à des enfants de moins de dix ans, ou fixaient des horaires limités pour cet enseignement aux enfants plus âgés, ou qui exigeaient alors l'envoi à la police politique des rapports assurant que l'école « avait pour fin primordiale d'éduquer les descendants d'israélites dans la connaissance parfaite de la langue et de l'histoire brésiliennes, leur apprenant le respect des jours fériés et saints nationaux, ainsi que l'amour de la patrie et de la nationalité brésiliennes »[11].

Cette accommodation face aux menaces d'un régime autoritaire bien reconnaissable n'était pas aussi simple, par contre, à accomplir parmi les institutions juives, traversées comme elles l´étaient par l'ensemble des contradictions aiguisées par la II^e^ guerre mondiale. C'est ainsi qu'en 1951, une « crise idéologique » atteint l'École Scholem Aleichem et, face à l'alignement de sa direction sur les consignes du Parti Communiste, Tabak quitte l'école. Il est intéressant de noter que, bien que Tabak ait évité toujours, selon ses termes, « d'entrer dans le détail de cette crise »[12], nous trouverons des ruptures analogues en d'autres lieux ou se développait l'enseignement juif laïque diasporique. Cela a été le cas, par exemple, d'Abraham Golomb, ancien professeur de Tabak au séminaire de Vilna, qui dirigeait à la fin des anées 1940, l'école yiddish du Mexique. En tant qu'« outsider » par rapport au débat politique formel, jusqu'alors non-aligné, puisqu'il avait le système scolaire comme champ d'exposition de ses conceptions sur la continuité et la survivance juives, Golomb a rendu publique, à la fin des années 1940, sa

---

10 D. Lerner, Um passeio apaixonado pela história, Entrevista, in *Boletim ASA*, ano I, n. 5, Rio de Janeiro, abril 1990, p. 4.

11 Fundo SSP-DOPS/PE – Prontuário Funcional nº 413, Anexo II – APEJE/PE, apud Isabela Andrade de Lima, Do Religioso ao cultural, a (re)significação da identidade judaica em Pernambuco, http ://antropologia.com.br/arti/colab/abanne2003/a10-ilima.pdf, p. 6.

12 P. Tabak, Vidas Cruzadas, in *Boletim ASA*, ano IV, n. 23, Rio de Janeiro, março-abril 1993, p. 9.

condamnation du traitement des juifs et du judaïsme en Union Soviétique[13]. Tabak aussi dira : « en 1952, l'assassinat des plus importants écrivains juifs en Union Soviétique a démontré que nous avions raison »[14]. Cette similitude entre les trajectoires de Golomb et de Tabak suggère que les tenants de l'enseignement juif laïque liés au Séminaire de Vilna cultivaient, outre une probable articulation politique supranationale, leur indépendance intellectuelle comme capital symbolique, exploitant aux limites du possible le front yiddishiste qui réunissait encore bundistes et communistes. En fin de comptes, la pédagogie de ces « lehrer » – mot désignant professeurs en yiddish – comme ils étaient, en signe de distinction, appelés même en portugais – s'identifiaient par leurs propos démocratisants. Ils avaient trouvé dans les méfaits staliniens la limite à la continuité du front yiddishiste avec les juifs communistes.

En effet, d'après de témoignages de Golomb, la pédagogie de Vilna s'est construite dans la double opposition à l'enseignement religieux traditionnel et à l'obscurantisme tsariste. En se référant aux débuts de son activité d'enseignant autour de 1910, Golomb raconte que quand des prières étaient introduites dans certains écoles (comme cela a été le cas au Talmud Torah de Vitebsk en 1912, par exemple) des professeurs protestaient et quittaient leur poste. D'un autre côté, les agents de l'enseignement laïque voyaient dans la dissémination des sciences de la nature une sorte d'instrument de libération. « C'est difficile à expliquer » – affirmait Golomb- « mais la popularisation des sciences naturelles a contribué à la montée de la Révolution ». En ce qui concerne l'obscurantisme tzariste, d'autre part, Golomb raconte comment, à la mort de Tolstoï, ayant décidé de dédier une leçon à cet auteur, il s'est vu dire par un inspecteur : « il n'y a pas d'ordonnance à ce sujet, mais étant si jeune, pourquoi cherchez vous des problèmes? »[15].

C'est donc dans une perspective démocratisante – ou disons, de socialisation politique, que, dans l'expérience de Vilna, chaque école disposait de conseils de classe et de parents, et d'une revue de presse qui donnait des informations sur le monde. Des enfants étudiaient parfois sur le terrain, à la campagne, dans des fabriques, imprimeries, musées, etc. Étaient discutés des épisodes historiques comme l'indépendance américaine, la révolution française

---

13 Cf. Adina Cimet-Singer, The Last Battles of Old-World Ideologies in the Race for Identity and Communal Power : Communists vs. Bundists vs. Zionists in Mexico, 1938-1951, in *Estudios Interdiciplinarios de America Latina y Caribe*, vol. 5 n.2, jul. dic. 1994, in http ://www.tau.ac.il/eial/V_2/singer.htm

14 cf. P. Tabak, Vidas Cruzadas, in *Boletim ASA, ano IV*, n. 23, março-abril 1993, p. 9.

15 Abraham Golomb, Jewish schools in Vitebsk before the first World War, http ://www.physics.brocku.ca/~edik/Vitebsk/VitebskAmol/node37.html (traduction : Ed Sternin).

et la commune de Paris et, en littérature, on commentait des oeuvres classiques de Shakespeare, Balzac, Hugo, Heine, Ibsen et Cervantes[16].

C'est ainsi qu'un ex-élève de Tabak à Rio s'est referé à son ancien professeur comme « un pêcheur de perles » qui puisait dans la culture yiddish des éléments d´une culture universelle. Pour ces éducateurs – rapportent plusieurs auteurs (Lucy Davidovich, Cecile E. Kuznitz, p. ex.)[17], la culture était une sorte de croyance, qui les mobilisait par-delà leur marginalisation économique et politique. Selon Kaufman, chercheur qui travaille sur la gauche juive au Pernambouc, ils faisaient partie d'un mouvement plus vaste de « sécularisation de la religion et de sacralisation de la culture »[18]. Il faudrait ajouter peut-être que leur croyance portait notamment sur la puissance de la sphère publique, puisqu'ils faisaient de l'éducation un moment de la politisation des étudiants pour, selon les termes de l'historien Doubnov « livrer un combat permanent sur les champs de bataille de l'esprit ». Pour la pédagogie née à Vilna, la laïcité avait donc été le support d'une sorte de « révolution culturelle » liée au processus d'organisation des masses juives en cours de prolétarisation. Un livre publié en yiddish à New York en 1913, qui reconstitue, à partir de témoignages et des tracts, l'histoire du mouvement ouvrier juif de Londres, Moscou et New York dans le dernier quart du XIX siècle, raconte un épisode suggestif du caractère culturel « révolutionnaire » du discours laïque : au cours d'une assemblée de travailleurs qu'il avait pu réunir, Liberman – un des premiers organisateurs du mouvement ouvrier juif à Londres à la fin du XIX – décida de dénoncer la présence d'un représentant du rabinat comme étant une infiltration indésirable. Après avoir été incité par Liberman à pourchasser le prétendu espion, comme dans une scène woodyallenienne, les travailleurs ont commencé à courir derrière Liberman lui-même pour le rosser[19].

Si au début des années 2000, les écoles laïques juives en crise au Brésil se sont fusionnées sous l'hégémonie de la mouvance sioniste, si des millions de personnes qui parlaient le yiddish dans le monde ont disparu, si les « pêcheurs de perles » sont sortis de scène, le projet d'une culture en même

---

16 Cf. Henri Minczeles, L'Âge d'or du Yiddish sur le plan éducatif dans la Pologne de l'entre-deux-guerres, in Colloque sur la Culture Yiddish, Conseil de L´Europe, Vilnius, 3-5 May 1995, http ://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/doc96/FDOC7489AD.htm

17 Cf. Marek Web, Operating in faith : YIVO´s eighty years, in http ://www.yivoinstitute.org/pdf/yivo_80.pdf., p. 2-5.

18 Cf. Kaufman, Tânia Neumann. Passos Perdidos – História Recuperada : a presença judaica em Pernambuco. Recife, Ed. Do Autor, 2000.

19 Cf. Hertz Burguin, História do movimento operário judaico na América, Rússia e Inglaterra, extaits de Die Gueschichte fun der yiddisher arbeter bevegung in Amerike, Russland und England, Ed. Fereinigte Yiddishe Gueferkschaften, New York, 1915. (traduction I. Landa) in Boletim ASA, ano II, n.15, dez. 1991, Rio de Janeiro, p. 8.

temps identitaire, laïque, libératrice, a-étatique et a-territoriale reste en suspens dans l'imaginaire social.

*Henri ACSELRAD*
*Universidade Federal de Rio de Janeiro*

## Références bibliographiques

ANDRADE DE LIMA, Isabela, *Do Religioso ao cultural, a (re)significação da identidade judaica em Pernambuco*, http ://antropologia.com.br/arti/colab/abanne2003/a10-ilima.pdf.

BURGUIN, HERTZ. História do movimento operário judaico na América, Rússia e Inglaterra, extraits de Die Gueschichte fun der yiddisher arbeter bevegung in Amerike, Russland und England, Ed. Fereinigte Yiddishe Gueferkschaften, New York, 1915. (traduction I. Landa) in *Boletim ASA*, ano II, n.15, dez. 1991, Rio de Janeiro, p. 6-8.

CIMET-SINGER, Adina, The Last Battles of Old-World Ideologies in the Race for Identity and Communal Power : Communists vs. Bundists vs. Zionists in Mexico, 1938-1951, in *Estudios Interdiciplinarios de America Latina y Caribe*, vol. 5 n.2, jul. dic. 1994, http ://www.tau.ac.il/eial/V_2/singer.htm

DECOL, René Daniel, Jews in Brazil : exploring census data, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46, junho 2001, São Paulo, p. 147-160.

GOLOMB, Abraham, *Jewish schools in Vitebsk before the first World War*, http ://www.physics.brocku.ca/~edik/Vitebsk/VitebskAmol/node37.html (traduction : Ed Sternin)

KAUFMAN, Tânia Neumann, *Passos Perdidos – História Recuperada : a presença judaica em Pernambuco*. Recife, Ed. Do Autor, 2000.

LERNER, David, Um passeio apaixonado pela história, Entrevista, in *Boletim ASA*, ano I, n. 5, abril 1990, Rio de Janeiro, p. 4-5.

Lost Jewish Worlds, in http ://www.grodnoonline.com/lost_worlds/section_2c_test.html

MINCZELES, Henri, L'Âge d'or du Yiddish sur le plan éducatif dans la Pologne de l'entre-deux-guerres, in *Colloque sur la CultureYiddish*, Conseil de L´Europe, Vilnius, 3-5 May 1995, http ://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/doc96/FDOC7489AD.htm

-------------------- Identité et Révolution, in Lituanie Juive 1918-1940 – message d´un monde englouti, *Autrement*, n. 44, septembre 1996, Paris, p. 146-157.

ROBIN, Régine, *L´Amour du yiddish*, editions du Sorbier, Paris, 1984.

SION, Ariel, Séculier et religieux : le paysage scolaire, in Lituanie Juive 1918-1940 – message d´un monde englouti, *Autrement*, n. 44, septembre 1996, Paris, p. 122-141.

TABAK, Pejsach, A formação de um educador judeu, Entrevista, in *Boletim ASA*, ano II, n.8, outubro 1990, Rio de Janeiro, p.10-11.

------------------ Vidas Cruzadas, in *Boletim ASA*, ano IV, n. 23, março-abril 1993, Rio de Janeiro, p.6-9.

------------------ Uma vida que se confunde com a história, in *Boletim ASA* ano VI, n. 31, set.out. 1994, Rio de Janeiro, p.6-8.

WEB, Marek, Operating in faith : YIVO´s eighty years, in http ://www.yivoinstitute.org/pdf/yivo_80.pdf.,

# La Armonía o la escuela en el campo *de Higinio Noja Ruiz : autobiografía de un anarquista moderado sobre la educación laica*

DEDICAMOS ESTE TRABAJO a *La Armonía o la escuela en el campo*[1], única parte publicada de la autobiografía de Higinio Noja Ruiz[2]. La obra, que se desarrolla en el año 1923, fue escrita entre febrero y abril de 1970, encontrándose en el volumen 14 de los 17 que componen el manuscrito autobiográfico de Higinio Noja. A pesar de su extensión, el tiempo del enunciado del manuscrito completo se detiene en 1925, lo que hace pensar que la muerte de Noja, acaecida el 2 de febrero de 1972, vino a interrumpir una obra que, seguramente sin renunciar del todo a una posible publicación al esperado término de la dictadura, habría debido incluir también los años 1930, ya que en ellos Noja jugó un papel destacado en la lucha sindical.

Higinio Noja ha pasado a la historia del anarquismo español como un moderado, como un anarquista sindicalista, pacifista y antirrevolucionario, lo que concuerda con una vocación pedagógica que convivía en él con la periodística. Había nacido en Nerva (Huelva) en 1896 y, como todo niño de la clase obrera

---

1 Todas las citas de esta obra provienen de la primera edición: Noja Ruiz, Higinio, *La Armonía o la escuela en el campo (Alginet, 1923)*, prefacio y presentación de Marianne Enckell y Vicente Martí, coeditado entre Barcelona, Virus, y Lausana, CIRA, 1996, 123 p.

2 Agradezco las indicaciones que para la concreción de este trabajo me han ofrecido los profesores Juan Manuel Fernández Soria (Universidad de Valencia) y Antonio Viñao Frago (Universidad de Murcia), quienes recientemente han añadido a sus conocidos estudios sobre Teoría e Historia de la Educación en España, respectivamente, *Estado y educación en la España contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2002, 191 p., y *Escuela para todos: educación y modernidad en la España del siglo XX*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, 280 p.

de la época (su padre era minero del hierro y del cobre), tuvo que dejar la escuela de instrucción primaria antes de cumplir los 10 años para ponerse a trabajar, en su caso en las minas de Riotinto, donde permaneció hasta los 17 años. La experiencia diaria de la muerte, el sufrimiento y la explotación de su gente lo marcaron indefectiblemente en su posicionamiento ideológico. Su formación, prácticamente autodidacta, estuvo marcada por la aspiración a llevar la educación básica a las capas sociales a las que les estaba vedada. Cuando dejó la mina por mostrar signos de rebeldía, se dirigió a Barcelona para trabajar en un taller de vidriería (y en otras faenas ocasionales) y poder entrar en contacto con las figuras más destacadas del movimiento anarquista del momento, como Eusebio Carbó, Anselmo Lorenzo y Salvador Seguí. Durante sus dos años de estancia en esta ciudad empezó a escribir en el semanario *Tierra y Libertad* y conoció la obra de Ferrer i Guàrdia, donde encontró una referencia acorde con unas ideas sobre la sociedad de las que ya estaba convencido por su experiencia onubense. Residió luego en Córdoba, donde creó con Aquilino Medina la colección "Novela Corta" de Puentegenil, una de las más de 30 colecciones de literatura anarquista que vieron la luz en España entre 1913 y 1939. Se lanzó después a buscar una posición estable como periodista en la capital de España que no encontró finalmente. Con 21 años se centró en su vocación pedagógica para ejercer como maestro de escuela en Peñarroya (Valencia), donde permaneció de 1917 a 1919, bienio en el que participó también en giras de propaganda que terminaron con su encarcelamiento y el cierre de la escuela. Noja se mantenía al margen y era contrario a la violencia y al pistolerismo creciente entre los anarquistas y sus opositores, si bien no dudaba mucho de que, tal como se iban desarrollando los acontecimientos, todo fuera a terminar en un conflicto a gran escala (p. 26).

En una de las poquísimas notas necrológicas que debieron de hacerse eco de la muerte de Noja, decía Salvador Cano Carrillo que en 1921, con 25 años, Noja era ya un miembro destacado del Movimiento Libertario encarnado en la Confederación Nacional del Trabajo, alternando su labor como profesor racionalista con tareas de periodista, escritor y conferenciante[3]. Militante de la FAI desde 1933, estuvo en la cárcel entre 1939 y 1943 por su actividad anarquista durante la Guerra Civil. En contraste con la agitación de su vida hasta los 43 años, siguió a esos cuatro años de cárcel un periodo de 30 largos años en los que sólo pudo dedicarse a dar clases particulares en Valencia, única profesión intelectual que le era posible, con muchas precauciones, ejercer en España. Fue precisamente uno de los alumnos que Noja tuvo en 1943 en Valencia, Vicente Martí (quien contaba entonces 16 años) quien tuvo la idea, a principios de los años 1990, de averiguar si su antiguo maestro había dejado algún tipo de escrito autobiográfico sin publicar. Así, Martí pudo comprobar en su visita al pueblo de Alginet que la memoria de Higinio estaba

3 Cano Carrillo, Salvador, "Higinio Noja Ruiz", en *Cénit*, 201, Toulouse, enero-febrero de 1972.

bien despierta entre quienes lo conocieron, fenómeno nada inusual tratándose de gente del talante de Noja, capaz de dejar una huella muy profunda en relativamente poco tiempo[4]. Ello dio como resultado la pronta publicación, dado su elevado interés sociohistórico, de la obra que estudiamos[5].

En cuanto a su evolución ideológica, Higinio Noja progresó desde el anarquismo ortodoxo con el que estaba predispuesto a simpatizar en Barcelona hacia un anarquismo moderado. Javier Paniagua Fuentes sitúa a Higinio Noja entre los dos extremos ideológicos que se distinguirían claramente en la CNT a partir de los años 1930, es decir, entre el comunalismo de Federico Urales (basado en la idea de la comuna autosuficiente con una economía de carácter agrícola y una industria artesanal, con el término municipal como entidad unitaria) y el sindicalismo como única base de la sociedad libertaria, posición de Joan Peiró, Ángel Pestaña o Marín Civera (Paniagua, 1989: 204-207)[6]. En particular, las tesis expuestas por Marín Civera en la revista *Orto* de Valencia entre 1932 y 1934 sobre el sindicalismo como una síntesis de marxismo y anarquismo influyeron mucho en Noja, quien se colocaría a partir de ahí en el grupo de los partidarios de los llamados sistemas mixtos, es decir, de sistemas en los que se defendía la necesidad del sindicato pero junto a otros modelos de organización, desde el convencimiento de que el control de ciertos sectores de la vida económica y social no podía ser garantizado necesariamente por un sindicato.

> No podía tener confianza en la fuerza persuasiva de la pistola ni en la capacidad creadora de aquel conglomerado sin consistencia que llamaban organización obrera. Había, sin duda, entusiasmo en sectores muy reducidos, pero pocos sabían lo que querían. Era tonto negar que los sindicatos representaban una potencia formidable. Para hacer algo positivo era preciso contar con ellos, mas yo no descubrí por parte alguna su capacidad creativa y constructiva. Notaba, por el contrario, mucha desorientación y no poco simplismo (p. 29).

Noja era, por tanto, partidario de soluciones mixtas como modelo de la anhelada sociedad libertaria del futuro, y en particular del cooperativismo agrario, al que dedicó varios de los artículos recogidos en el volumen *Hacia una*

---

4 El fenómeno es similar al efecto que tenía el paso por pequeñas localidades españolas de muchos maestros no sólo racionalistas sino también republicanos influidos o formados por la Institución Libre de Enseñanza, como podemos apreciar en el documental *La República de los Maestros* (2004), donde vemos hasta qué punto está presente el recuerdo del a menudo efímero paso de un profesor o de una misión pedagógica por un pueblo entre quienes fueron niños en los años 1920 y 1930 (*La República de los maestros*, guión de Victoria Martínez, realización de Arturo Villacorta, dirección de Reyes Ramos, 50 minutos, Televisión Española, 2004).

5 Marianne Enckell, coeditora de *La Armonía...* con Vicente Martí en 1996 desde el Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) en Lausana, nos ha comunicado que una fotocopia de todo el manuscrito de Noja, compuesto por miles de páginas, algunas a mano, otras mecanografiadas, permanece en depósito en dicho centro de estudios. La parte publicada cuenta con un prólogo del especialista en literatura anarquista Francisco Madrid, quien aquí firma simplemente como " Paco".

6 Paniagua Fuentes, Javier, *Anarquistas y socialistas*, Madrid, Historia 16, 1989, 253 p.

*nueva organización social* (1933)[7], así como *Labor constructiva en el campo* (1938)[8]. Se alinearían con Noja en esta vía mixta Gastón Leval y Diego Abad de Santillán, aunque el primero tuviese una fe en el advenimiento revolucionario súbito del comunismo libertario que no tenían Noja ni Abad. Si bien las tres tendencias generales (comunalismo, sindicalismo radical y sindicalismo moderado) compartían el objetivo de que el movimiento obrero llevase a cabo la transformación social sin organizaciones políticas, sus diferencias incidieron negativamente en un planteamiento estratégico común, resultando la fuerza de cada tendencia bastante reducida y terminando en el consabido fracaso colectivo. Leval, Noja y Abad fueron, con todo, de los que más se esforzaron por remediar el punto débil de las teorías anarcosindicalistas que menospreciaban o infravaloraban la realidad del desarrollo industrial y tecnológico y sus repercusiones inevitables y crecientes en los modos de vida de la población, ya que se criticaba que estos teóricos no solieran adentrarse en los problemas reales de su aplicación en una parcela económica y social concreta. Aunque Noja y Abad se mostrasen un poco más favorables al componente sindical que Leval, los tres privilegiaron el lado práctico de las teorías, pues intentaron fundarlas en la realidad que veían, en la viabilidad de cara a un modelo de desarrollo de una sociedad comunista libertaria basado en condiciones de vida reales. Este esfuerzo resultaba doble, pues la falta de experiencia en este terreno no corría pareja con la gran experiencia que se tenía en la lucha revolucionaria.

Con todo, para dar una idea de la relevancia que adquirió Higinio Noja entre los suyos, diremos que en octubre de 1933 fue designado junto a Eusebio Carbó, Isaac Puente y José Martínez como miembro de la comisión que debía redactar un informe sobre el plan común a todos los grupos de la FAI para alcanzar un consenso en el modelo de comunismo libertario a seguir ante los problemas posrevolucionarios, en particular sobre las estrategias de producción, distribución y consumo en el campo y en las ciudades, si bien dicho informe nunca llegó a concretarse. Noja había alcanzado una posición intelectual destacada entre sus compañeros gracias a su obra literaria y propagandística, lo que no debe extrañar si tenemos en cuenta que hacer propaganda a través de la literatura era muy frecuente entre los anarquistas, aunque esa literatura fuera, por supuesto, denostada por sus opositores políticos. Entre lo mucho que se publicaba había cosas mejores y peores, pero es indudable que todo ello contribuyó a crear una ideología cultural que perduró más allá de los meros planteamientos políticos del momento, ya que los conflictos representados en esa literatura infundían esperanza, valor, una ética y una moral a la población. Se calcula que de 1913 a 1939 Noja publicó

---

7 Noja Ruiz, Higinio, *Hacia una nueva organización social* (recopilación de artículos del autor anteriores a 1933), Valencia, Biblioteca de Estudios, 1933, 136 p.

8 Noja Ruiz, Higinio, *Labor constructiva en el campo*, Valencia, Libre Estudio, col. "La revolución española", 1938, 72 p.

unas 20 novelas y folletos, y que participó en unas 25 revistas, siendo los temas de sus obras literarias los comunes de este tipo de literatura, como la pena de muerte (*Como el caballo de Atila*)[9], la criminalidad, la guerra (*Un puente sobre el abismo*)[10] o la explotación de los trabajadores del campo y de la industria (*Los Sombríos*)[11]. Su estilo, que buscaba la sencillez y el orden, presenta por lo general a personajes de carácter arquetípico que viven un conflicto social para el que la vía anarquista se propone como solución. Entre esta variedad de temas subyace en Noja la preocupación por la educación escolar como base sobre la que crear la conquista social, tema que pasó a primer plano en *La Armonía*... y que ya fue objeto de uno de los primeros artículos del autor, "Por la enseñanza", publicado en *Tierra y Libertad* en 1915.

Si bien puede sorprender que llamemos autobiografía a una obra con narrador heterodiegético y cuyo protagonista es llamado, de hecho, Aurelio Pimentel, creemos que debemos hacerlo con todas sus consecuencias porque Noja ocultó aquí su verdadero nombre, como tantos otros (Leval y Abad, por ejemplo), para evitar represalias, lo que afortunadamente le valió para no ser encarcelado sino durante 4 años sólo, pues si la policía franquista hubiera sabido todo de lo que Noja era autor, se le habría ejecutado seguramente en el acto. La afirmación de los editores de que se trata de una obra "didáctica y algo novelada [...] en la que introduce todos los debates ideológicos del movimiento obrero español de principios de siglo" (p.16) no ha de ser tomada al pie de la letra en lo que respecta a lo de "algo novelada". El valor de todo lo que se cuenta es plenamente autobiográfico, pues en ningún momento intenta Noja acercarnos a alguien que no se refiera a él mismo. Con el recurso a la tercera persona no persigue los fines normalmente asociados a la autoficción, como modificar la propia experiencia, mejorarla o manipularla en absoluto. Podríamos aplicar aquí la discutida denominación de "autobiografía en tercera persona" defendida por Philippe Lejeune en su obra teórica sobre la autobiografía (1975: 17)[12], puesto que tanto el nombre que se da a lo largo de su autobiografía inédita, que lleva el título genérico de *De las memorias de Aurelio Pimentel*, como el nombre con el que se dio realmente a conocer sólo en Alginet (José López Herrero) remiten directamente a la misma persona. En *La Armonía*... no se añade ningún elemento biográfico al hecho de que Aurelio llega a Alginet para encargarse de una escuela. Noja no explica a los habitantes del pueblo su comprometida actividad reciente. Antes al contrario, se presenta desde una posición de desconocimiento del medio al que acude, un fértil

9 Noja Ruiz, Higinio, *Como el caballo de Atila* (novela), Valencia, Biblioteca de Estudios, 1929, 321 p.

10 Noja Ruiz, Higinio, *Un puente sobre el abismo* (novela), Valencia, Biblioteca de Estudios, 1932, 157 p.

11 Noja Ruiz, Higinio, *Los Sombríos* (novela), París, Librería Internacional, col. "Escritos subversivos", 7, 1925, 171 p.

12 Lejeune, Philippe, "Le pacte autobiographique", primer capítulo de su libro *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975, 13-48.

pueblo de la huerta del Júcar, y desde una situación de aprendizaje a la que no incorpora explícitamente ese pasado. Sin embargo, sabemos, gracias a otras fuentes y al resto de volúmenes inéditos, que cuando llegó a Alginet corría el riesgo de ser encarcelado. De hecho, acababa de renunciar, siguiendo el consejo de su abogado, Pedro Vargas, perteneciente al Partido Federal, a su voluntad de entregarse a las autoridades, pues vivía con la amenaza latente de ser escarmentado por haberse atrevido a exigir el mantenimiento de la legalidad en las cárceles y por defender también a varios dirigentes sindicales falsamente acusados (p. 30). En este punto Noja insiste en dejar constancia de su buena fe y de sus deseos de vivir con la conciencia tranquila, en una lucha honesta y legal contra las fuerzas represivas del Estado, si bien al final cede ante el hecho de que el asesinato impune estaba a la orden del día y porque se mataba sin razón, estando su abogado seguro de que no se le procesaría con justicia.

Para reforzar el carácter autobiográfico, los editores intercalan breves declaraciones realizadas en agosto de 1993 por dos de aquellos alumnos de Noja en Alginet: Bautista Lerma y Vicente Roig, quienes corroboran por lo general lo expresado por el autor. Añaden también una selección de pocas páginas del principio de la autobiografía de Noja para dar una idea rápida de su toma de conciencia social. En este sentido es significativo constatar que la palabra "anarquismo" no aparece en todo el texto publicado, no hace falta, dado que Noja pretende mostrar la problemática social del primer tercio del siglo XX hablando directamente de su experiencia de la mina y del campo andaluz (p. 23-26). No hay, pues, un planteamiento de carácter propiamente político, si bien uno se da perfectamente cuenta de la ideología que subyace en la manera de actuar de Noja en los años 1920. Ello no debe en absoluto impedir que entendamos esta obra en relación con el gran referente ideológico del momento entre los profesores racionalistas, *La Escuela Moderna* de Ferrer i Guàrdia[13], pues Noja también presenta en *La Armonía...* reflexiones pedagógicas, exposiciones metodológicas, problemas prácticos de mantenimiento de los locales y hechos autobiográficos diversos en la medida en que muestran la viabilidad de las ideas docentes y éstas en tanto que base de la anhelada sociedad futura, no como garantía de una actividad docente limitada a la sola transmisión de conocimientos pedagógicos. En el fondo, Noja cree en la noción de "cultura" como manera de vivir y trabaja de acuerdo con ella, siguiendo conscientemente, aunque no lo mencione, el modelo general de Ferrer en la escuela que dirige como único profesor de Alginet. Se trata, por tanto, de una escuela mixta cuyos métodos de aprendizaje se basan principalmente en la razón, en la observación de la naturaleza, en el conocimiento de la personalidad de cada alumno, en la reducción de la lección magistral, en la

---

13 Ferrer i Guàrdia, Francesc, *La Escuela Moderna: póstuma explicación y alcance de la enseñanza racionalista*, Barcelona, Tusquets, 2002, 255 p. (primera edición: 1911).

supresión de los exámenes y en el desarrollo de las capacidades deductivas del alumno.

Sin embargo, es importante ver que falta en Noja la virulencia de Ferrer contra la educación católica, pues no inserta en absoluto la explicación de su labor pedagógica en un contexto de oposición a la enseñanza eclesiástica. Los comentarios de los miembros del clero del pueblo no aparecen, no hay ninguna alusión a ellos por parte del autor, lo que manifiesta su deseo de explicar la validez de esta experiencia por sí misma. La defensa de la educación laica no se realiza desde el tradicional enfrentamiento entre ésta y la educación religiosa, que seguía siendo uno de los principales conflictos ideológicos del momento. La particularidad del ensayo de Noja en Alginet se explica desde su propio ideario personal dentro del anarquismo, según el cual estaba claro que el único instrumento sólido de "revolución" no podía ser otro que la educación, la preparación de las generaciones futuras y la mentalización ante el cambio de situación que necesariamente se imponía. Era ahí donde había que empezar a hacer entender que había que acabar con el amo y con el gobernante (con lo que se interpone entre productores y consumidores), evitando por todos los medios que se reprodujera la relación de poder entre amo y siervos en la relación entre un maestro y sus alumnos.

Así, para arreglar las diferencias entre las ideas de organización social y económica que albergaban los anarquistas, Noja defendía que se llevasen a cabo, en los núcleos de población que se mostrasen propicios y dispuestos al ensayo de comuna libre, cuantos experimentos, ensayos o prácticas fuesen necesarios para localizar los problemas que se planteasen en la práctica y para definir así el modelo más viable. Aunque fuese imperfecto, a medio plazo se verificaría el modelo adecuado. La experiencia temprana de Alginet habría que entenderla, pues, no sólo como un ensayo de laboratorio educativo, sino también plenamente social. Por ello, *La Armonía...*, más que del día a día de la escuela, trata de la reacción y de la implicación de toda la población de Alginet alrededor del proyecto de escuela racionalista, lo que subraya ese lado social en sentido amplio que interesaba en última instancia a Noja, quien enlazaba así con su deseo de basarse en la realidad para llegar a una propuesta de cambio, y no lo contrario, es decir, partir de una idea previa sobre la justicia social que falla cuando es sometida a una prueba real que pretende satisfacer a todos los sectores sociales. Así, a medida que se avanza en la lectura, los capítulos se van cerrando con reflexiones de carácter cada vez más moral más que sobre la evolución estrictamente pedagógica de los alumnos.

De este modo, al margen de su extensa obra literaria y teórica, la aportación práctica de Noja parte del terreno de la enseñanza para transcenderlo en busca de soluciones contra la insuficiencia organizativa del sindicato: "Era preciso empezar por el principio. Capacitar. Dotar a la masa de una conciencia. Sembrar ideas, crear el impulso y hacer posible el vuelo. [...] Quizá la escuela fuese la mejor arma" (p. 29). A esta convicción le condujo sin duda

su experiencia primera en la escuela de Peñarroya, siendo su actitud en Alginet más radical por haber sido más consciente de lo que se podía sembrar mediante la enseñanza escolar si uno se dedicaba con fe a ella, lo que Noja estaba en disposición de hacer, al margen de que le viniera bien aislarse un poco y adquirir una nueva identidad por el riesgo que corría en la ciudad. No hay que pensar que el joven Noja fuese un enamorado del campo o de la vida rural, de hecho, se trataba más bien de lo contrario. Sin embargo, su resignación a vivir en el campo se vio compensada con creces por el entusiasmo que puso en su labor educativa.

> Había tomado una resolución definitiva. Me quedaría. Procuraría absorberme en el trabajo, laborar al lado de mis pequeños, iniciar con amor el ensayo de hacer de la escuela la forja del futuro. [...] ¡Qué importaba que el pueblo me pareciera sórdido y el ambiente mezquino! Tenía una misión por cumplir, y la cumpliría en cuanto de mí dependiera. Si los maestros se lo propusieran, pronto cambiaría la fisonomía de la sociedad. Aportaba mi grano de arena a la gran obra. Elevaría aquel ambiente, obligaría a todos a levantar el vuelo. [...] Puedo asegurar que aquella noche se inició una nueva etapa en mi existencia (p. 37).

Al llevarse a los niños de su escuela a un campamento externo, Noja está transponiendo su idea del asentamiento del cambio social sobre bases reales al terreno de la educación, apostando por la búsqueda de bases naturales en el desarrollo de la razón. Así, siguiendo la doctrina de Ferrer, Noja basa la enseñanza en el conocimiento del medio y en la observación directa de la naturaleza. Por otro lado, la instalación en el campamento permite que los alumnos adquieran normas de conducta comunes que hagan posible y agradable la convivencia entre las personas en un espacio reducido, es decir, ello permite la construcción "natural" (en tanto que motivada en la necesidad de la convivencia diaria) de leyes de conducta. Además, el proyecto requería la colaboración de todo el pueblo, para empezar porque, además del previo acuerdo de los padres, había que aportar los materiales necesarios para la construcción de la barraca donde se instalarían las hamacas para dormir y otros útiles básicos. Ello alimentaba el deseo de Noja de hacer de Alginet un laboratorio total en el que cada miembro de la sociedad pudiese demostrar su capacidad para colaborar en un proyecto común en beneficio de todos y no en beneficio de sí o de unos pocos.

> En cada una de aquellas personas había un colaborador en potencia. No había quien no se sintiera copartícipe de la obra. El maestro había conseguido, sin proponérselo, que su ensayo se considerara empresa colectiva y que fueran muy contados en Alginet quienes, directa o indirectamente, no hicieran su aportación (p. 63).

De este modo, todos los habitantes del pueblo se sentirían implicados en el progreso cultural del mismo, lo que era fundamental desde el

presupuesto de que la cultura era la garantía del triunfo del comunismo libertario: “La escuela debe estar en todas partes para el que supone que el hombre es un ser que debe superarse y que la cultura es la que ha de sacarnos del caos. No basta instruir y educar al niño. Ha de llevarse también la luz al adulto” (p. 42). El rechazo rotundo de la violencia como arma social no impide que Noja se sirva de la alegoría de la guerra para describir la transformación que debe inculcar a los alumnos:

> El maestro debe ser también un combatiente en activo. [...] De cada uno de sus alumnos, sin deformar su carácter, sino ayudando a su desarrollo, haría una conciencia, un soldado de las milicias del Bien, de esos que lo dan todo por la causa de la justicia (p. 43).

La idea era realizable en la medida en que las condiciones climáticas en España lo permitían, y en particular una provincia levantina. Aun así, durante los meses de otoño e invierno, Noja dio clase en el local donde se situaba la escuela en el pueblo y fue madurando la idea de crear una barraca a tres kilómetros de la población para los meses de primavera y verano. Entre los problemas que iban surgiendo a la idea, que interesaban a Noja tanto como los resultados, los padres de los niños más pequeños pusieron la condición de que volvieran al caer el sol a sus casas, lo que perjudicaba en mucho la parte de convivencia que pretendía poner en práctica, pero lo aceptó pensando que algún provecho sacarían de la formación escolar racionalista. Muchos de los niños ya casi adolescentes tuvieron que renunciar a la convivencia por otro motivo: debían trabajar con sus padres después de las clases. De hecho, el absentismo era ya alto en la escuela por la necesidad de los padres de hacer trabajar a sus hijos para salir adelante. En total, se calcula que unos cien niños de una población que rondaba los 6000 habitantes en 1923 formaron parte de la colonia.

En consecuencia, todos los días antes de que se hiciese de noche Noja volvía al pueblo a pie para acompañar a los niños que dormían en sus casas, regresaba al campamento para pasar la noche y, a la mañana siguiente, antes de que el sol apretara, volvía al pueblo para recoger a los más pequeños, esta vez acompañado por todos los que vivían en La Armonía, quienes de este modo recogían en sus casas las provisiones necesarias para el día. Los alumnos sólo tenían permiso para pasar el día en el pueblo con sus padres los domingos. Esto significaba que Noja necesitaba la ayuda de algunos alumnos mayores que se responsabilizaran de los más pequeños cuando él no estaba, lo que supuso la creación de un sistema jerárquico que tenía que ser respetado para el buen funcionamiento del campamento. La situación en el campamento permitía entonces llevar más lejos los preceptos de la escuela racionalista, pues la necesidad de la convivencia hacía surgir la motivación de un reglamento de la manera más natural posible.

> Hubo un rompan filas hasta que se diera la señal de empezar las tareas escolares y Aurelio observó cómo se formaban grupitos en los que se discutía con animación. Supuso que deliberaban, en líneas generales, lo que podía llamarse reglamento por el cual había de regirse La Armonía y que no debía ser escrito. Ya se vería cómo se las arreglaban para establecer normas viables de buen gobierno (p. 67).

Asimismo, Aurelio (Higinio Noja) pretendía hacer ver a los alumnos, especialmente a los que se responsabilizaban de las tareas de coordinación entre los grupos, que su papel, en tácito acuerdo con la ideología que se recoge en el capítulo IX de *La Escuela Moderna*, no consistía en "gobernar":

> –Vamos a permanecer aquí meses. Se trata de hacer lo que sea conveniente para todos y no de someter a unos a la autoridad de otros. No habéis enfocado el problema en debida forma.
> Casp se rascó, pensativo, la cabeza, sonrió y repuso:
> –Lo mejor es que señale usted lo que debe y lo que no debe hacerse.
> –El caso es –contestó Aurelio– que me gustaría que imperara el buen sentido sin imposición (p. 68).

Por ello mismo, era fundamental que quedara abolido cualquier tipo de iniciativa didáctica basado en el premio o en el castigo, como recomendaba Ferrer en el capítulo 10 de *La Escuela Moderna* ("Ni premio ni castigo"):

> –¡Castígueme, castígueme! –rogó el niño con desconsuelo.
> –¡Castigar! –exclamó Aurelio–. ¿Quién soy yo para castigar? Si eso merece castigo ya estás bien castigado con la desaprobación de tu conciencia. Para mí vales ahora más. [...] El hombre se supera cuando no hace lo que no debe, no por temor al castigo, sino por comprensión (p. 89-90).

En la misma línea, Noja reprocha a los niños que trabajen bien sólo cuando se muestra enfadado, y no porque estén convencidos de que el trabajo ha de hacerse bien en beneficio de todos (p. 85). De hecho, no siempre iba todo sobre ruedas, sino que hubo que hacer frente a los problemas diarios que surgieron tras el entusiasmo de los primeros días, debido al cambio de costumbres, el alejamiento respecto del pueblo o la observancia del reglamento común, además del esfuerzo de estudiar de una nueva manera, sin libros y estando atentos a lo que el profesor enseñaba y exigía que se aprendiera de manera práctica (p. 83).

Como el campamento carecía de agua y de luz, lo que complicaba mucho la tarea en un punto básico de la educación racionalista (la higiene) y hacía pensar a muchos padres que Noja no soportaría mucho tiempo tantos inconvenientes, había que hacer traer el agua potable del pueblo y había que apañárselas de noche con la poca luz que dieran algunas velas. Con todo, Noja no abandonó el proyecto por esto en ningún momento, y, de hecho,

cuando se vio que la convivencia funcionaba, el Centro de las Sociedades Obreras que financiaba la escuela aceptó al cabo de algunas semanas su petición de instalación de un tendido eléctrico para el campamento, de cuyo consumo sólo había que abonar el 25%. Este hecho casi milagroso, teniendo en cuenta la época y el lugar, fue visto como un reconocimiento por parte de la sociedad obrera de la fe que se depositaba en el campamento.

El final de la experiencia vino marcado por las imposiciones de la política educativa del gobierno de Primo de Rivera, que coincidían con la apertura del curso 1923-1924. Aun así, gracias al aprecio que le manifestó el pueblo, se le propuso seguir al frente de la escuela siempre que siguiera un plan didáctico preestablecido que incluía obligatoriamente la asignatura de religión. Noja no pudo aceptar y se marchó a Valencia a reanudar sus actividades literarias y militantes, considerando que dejaba su obra a medio hacer. Aunque debía de saber que el gobierno carecía de los medios suficientes para imponer un control eficaz sobre todas las escuelas de las zonas rurales, no podía permitirse el riesgo indudable de ser delatado, pudiendo al menos presentar su renuncia como una medida de oposición.

En conclusión, en esta parte de su autobiografía Higinio Noja muestra los conflictos sociales que suponía el desarrollo de los principios de la escuela moderna del primer tercio del siglo XX de manera clara y directa, partiendo de las situaciones reales que vivió el autor y no de un ideario doctrinal o político sólo teórico o abstracto. Aunque la etiqueta de anarquismo o la propia denominación de escuela moderna no aparezcan en todo el texto, la actuación de Noja es un puro hecho político si pensamos en un concepto abierto de "política" como cualquier acción, al margen de su realización desde una agrupación, que tenga como objetivo la transformación social circundante y especialmente la defensa del progreso conjunto de la comunidad contra el individualismo, en consonancia con los principios de la escuela moderna presentados en el programa originario de Ferrer y a los que también se prestaba gran atención en el *Boletín de la Escuela Moderna*:

> La misión de la Escuela Moderna consiste en hacer que los niños y niñas que se le confíen lleguen a ser personas instruidas, verídicas, justas y libres de todo prejuicio. Para ello, sustituirá el estudio dogmático por el razonado de las ciencias naturales. Excitará, desarrollará y dirigirá las aptitudes propias de cada alumno, a fin de que con la totalidad del propio valer individual no sólo sea un miembro útil a la sociedad, sino que, como consecuencia, eleve proporcionalmente el valor de la colectividad (Ferrer, capítulo 3 de *La Escuela Moderna*).

Se cruza en el argumento de la obra la problemática personal del autor con la de toda una época que desembocaría en la Guerra Civil, de modo que Noja nos ofrece una muestra muy significativa de los obstáculos que representaba la puesta en práctica de las ideas pedagógicas que adquirió

gracias al contacto con dirigentes históricos del anarquismo en Barcelona y a través de la obra de Ferrer. Siguiendo su convicción de que la sociedad libertaria sería fruto de una transformación de fondo, el relato muestra su intento de dirigirse a los niños como actores de los futuros cambios, tratando de inculcarles una metodología que, como recogía ya el programa fundacional de la CNT, respetase el ser de cada individuo sin renunciar a la labor de la colectividad, que lo hiciese sentirse capaz de adaptarse a todas las situaciones, y que pudiese a la larga actuar de manera autónoma frente a las adversidades sin necesidad de recibir órdenes de superiores.

*Jaime CÉSPEDES GALLEGO*
*Université Paris 10 – Nanterre*

# *Le séminaire, école des pauvres, dans* Matin perdu *de Vergílio Ferreira*

## 1. Résumé du récit

*MATIN PERDU* (*Manhã submersa*) raconte la destinée d'António dos Santos Lopes dit « Borralho », obligé d'entrer au séminaire pour fuir la misère et obéir à Dona Estefânia, bigote fortunée qui a choisi cet enfant de 12 ans comme exutoire à sa vie desséchée. Le roman, situé dans la région pauvre de la Serra da Estrela au nord du Portugal, raconte l'entrée du jeune garçon au séminaire, les presque quatre années qu'il va y passer ainsi que les vacances qui vont interrompre ce séjour, véritable cauchemar dont il parvient à s'extraire. Mais il ne peut sortir indemne de cette épreuve qui mutilera son corps et assombrira son esprit.

## 2. Entre énonciations multiples et confusion volontaire

Ecrit en 1953, *Manhã submersa* est un roman que nous pouvons qualifier d'autobiographique, sentiment visiblement voulu par l'auteur qui opte pour une superposition du narrateur (je) avec le personnage (António), mais aussi avec l'auteur qui a lui aussi subi l'internat au séminaire ici présenté comme un univers véritablement concentrationnaire. Cette forme de confusion volontaire est révélée au-delà du roman lui-même : Lors d'interviews télévisées[1], V. Ferreira évoque à maintes reprises l'expérience du séminaire alors qu'il n'avait que dix ans, ses cauchemars à ce sujet et leur interruption après qu'il ait écrit le roman ; comme António, il est devenu prématurément orphelin, l'absence du

1 Lauro António, *Manhã submersa, do romance de Vergílio Ferreira*, texte dactilographié, présentation du film de Lauro António par lui-même.

père provoquant un problème de survie physique (face à la pauvreté affrontée par la mère dirigeant seule le foyer) et morale (la place du père étant vacante, d'autres seront les usurpateurs de cette fonction fondamentale pour un jeune adolescent) ; Cette problématique est manifeste lorsque dans l'adaptation cinématographique du roman, réalisée par Lauro António dans les années quatre-vingts, V. Ferreira joue lui-même le personnage du Supérieur du séminaire, figure dominatrice de cet univers clos avec laquelle l'auteur comédien semble régler ses comptes et par là-même opère comme l'exorcisation de cette épreuve douloureuse. Il en résulte une forme d'énonciation binaire (narrateur / personnage), indirectement ternaire (confusion induite du narrateur avec l'auteur), et une polyphonie du discours paradoxalement centripète et recentré sur le « je » (principal énonciateur) sorte de cerveau final qui raconte et traite le vécu et le ressenti en trois vagues successives.

Ce procédé confère au discours la vraisemblance du vécu mais en opacifie les contours. L'acte de narration est lancé par António dos Santos Lopes en 1953, vingt ans après les événements (donc l'action se situerait donc dans les années trente) et qui à cette date seulement dit parvenir à les raconter. Il s'agit donc d'un monde reconstruit de mémoire auquel s'ajoute celui créé par l'acte d'écriture. Comment séparer le « je » qui vit l'histoire du monde extérieur et extirper de l'un et de l'autre le discours à proprement dit ?[2] Ce fonctionnement élargit l'horizon du texte, en ne le réduisant pas à un univers anecdotique, et en ouvrant d'emblée sur la métaphore. L'histoire de *Matin perdu* se construit selon la relation entre deux mondes qui essaient de se superposer : d'une part la société et l'institution[3] et d'autre part le monde individuel du personnage et sa propre intériorité. C'est une lutte inégale qui s'engage entre le personnage et l'espace et où l'individu est perdant face au(x) système(s) (tant celui du monde social qu'il subit et où il est au plus bas de l'échelle que celui du séminaire appareil à laminer les corps et les esprits qui n'est pas sans évoquer le dispositif mis en place par Salazar pour conditionner la population portugaise). La métaphore permet alors des analogies entre l'univers connu du personnage et celui qu'il ignore, entre ce qui lui est proche et lointain, entre ce qui lui est imposé et ce qu'il souhaiterait. Cette utilisation répétée de la métaphore dans sa forme hyperbolique et liée à la personnification gigantesque, à la métonymie et à la synecdoque, construit le point de vue de l'adolescent devant être initié à un monde qu'il méconnaît et qui veut le digérer. En ce sens la description de l'arrivée au séminaire est particulièrement emblématique :

---

2 Rosa Maria Goulart, *Romance Lírico o percurso de Vergílio Ferreira*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1990, p. 43

3 Toutes deux sont source de malaise : dans la maison maternelle le protagoniste ne trouve plus sa place, tant il est déchiré entre sa famille et la demeure de Dona Estefânia ; le séminaire l'écrase supervise sa personnalité et conditionne son comportement.

> Lentement, la grande bâtisse accompagna le tournant du chemin, nous épiant du haut de sa quiétude lugubre par les centaines d'yeux de ses fenêtres. Puis au portail, elle nous happa tous immédiatement referment aussitôt sur nous ses mandibules[4].

Le gigantisme et la monstruosité de l'édifice figurent aussi l'horreur prévisible du système d'oppression qu'elle contient et qui n'est pas sans évoquer la situation dictatoriale du Portugal de ces années-là. Le passage d'une langue à l'autre gomme un effet produit par le texte portugais ; le séminaire qualifié en français de « grande bâtisse » était « casarão », augmentatif portugais de « casa », qui associé à la description monstrueuse de l'édifice ici comme personnifié et mis en mouvement, n'est pas sans évoquer le « papão », l'ogre des contes pour enfants. L'arrivée nocturne de ces jeunes enfants déjà pressentis comme des victimes potentielles nous transporte dans l'univers de la fiction des fables enfantines, mais les procédés choisis par l'auteur, déjà évoqués (confusion entre le narrateur et le personnage principal, caractère quasi autobiographique du récit), nous indiquent la superposition avec la réalité de l'époque : il ne s'agit pas seulement d'une histoire à lire aux enfants attirés par une peur dont ils savent que l'origine est factice. Il s'agit d'un procédé métaphorique permettant de suggérer une critique de la situation réelle vécue par les Portugais d'alors et que la censure salazariste n'aurait pas admise si elle avait été clairement formulée. D'ailleurs, cet ogre n'est-il pas Salazar et ces jeunes garçons, les Portugais eux-mêmes infantilisés par l'Etat Nouveau ?

## 3. Salazarisme et séminaire une métaphore usitée

De part en part le roman induit cette métaphore « globale » avec le salazarisme. Il convient d'ailleurs, avant de nous engager dans des « glissements » comparatifs, de rappeler que Salazar lui-même fréquenta le séminaire. Un des chapitres des *Vacances avec Salazar* de Christine Garnier, titre à porter à la liste d'ouvrages « salazarophiles » à la gloire du dictateur portugais publiés en France, s'intitule « le séminariste de Viseu » et fait suite à un entretien entre la journaliste française et Mário de Figueiredo qui avait été « condisciple » de Salazar au Séminaire de Viseu et plus tard est devenu son ministre de l'éducation[5].

> – Salazar a passé huit années au séminaire, n'est-ce pas ? Demandai-je. Fut-ce par ardente vocation religieuse ?

---

4 Vergílio Ferreira, *Matin perdu*, traduction française de Parcidio Gonçalves, Paris, Editions de la Différence, 1990, p. 21.

5 Mário de Figueiredo, professeur de droit a été ministre de l'éducation du 28-8-1940 au 6-9-1944. Remarquons de façon symptomatique que c'est un ministre de l'éducation que l'on choisit pour parler de celle de Salazar, manière de glisser l'idée d'un modèle comportemental à imprimer dans l'éducation des jeunes Portugais.

– Je ne crois pas, répond Mário de Figueiredo. Il était d'usage, à l'époque, que les familles nombreuses réservassent un fils à l'Église. Cette coutume favorisait les parents aux revenus modestes : le séminaire permettait des études gratuites. Quand Salazar eut terminé ses cours, il n'étonna personne en renonçant à la prêtrise. Beaucoup de nos camarades n'avaient-ils pas fait de même ?
– On m'a assuré qu'il disait alors : « Je servirai mieux l'Église et le Portugal dans le camps laïque. » Il me paraît pourtant marqué par ses années de séminaire et l'enseignement reçu à Viseu. L'ascétisme n'est-il pas la règle de sa vie, et le service de l'État son sacerdoce ?
Mário de Figueiredo incline la tête en signe d'assentiment. […].
– […] retrouvez-vous dans le Président du Conseil des traits de caractère qui vous rappellent le Salazar du séminaire ?
– Je crois pouvoir dire que Salazar, depuis ces années lointaines, n'a pas changé : sa vie est une ligne droite, répondit-il. […]. La prudence qu'il montrait déjà au séminaire, nous la trouvons intensifiée. […] Il y a en lui beaucoup de subtilité et de pudeur. Quand on se trouve face à Salazar, il faut toujours pressentir, toujours deviner, garder pour soi les questions.
*[…] Il me semble voir passer devant l'église de la Miséricorde, parmi les prêtres furtifs au regard baissé, un Salazar adolescent tout de noir vêtu. »* [6]

Ainsi, Salazar aurait pu être un des « condisciples » de António. Certes pas l'un de ceux qui se sont révoltés pas plus que le héros de *Matin perdu* qui se mutile pour quitter le séminaire. Non, sa seule « irrévérence » aura été de quitter le séminaire sans devenir prêtre, acte ici justifié dans ce texte de propagande par le fait que le mentor de l'Etat Nouveau conçoit son pouvoir comme un « sacerdoce » au moyen duquel il servira encore mieux « l'Église et le Portugal dans le camp laïque ». Et d'évoquer l'effet bénéfique du séminaire sur ce personnage chef exemplaire : « *Cette fameuse discipline des actes, des sentiments, de la voix même qu'il n'a cessé d'observer sa vie durant.* »[7] Lorsqu'il s'agit d'évoquer les lieux de vie de Salazar, on parle « d'esprit de pauvreté », « les pièces étroites uniquement meublées pour l'utile » ; la chambre de sa maison natale de Santa Comba Dão, « une chambre ? Plutôt une cellule », dans la salle de bains il a oublié « *un peigne mince et une brosse à cheveux comme en ont les pensionnaires* ». Et de conclure « *Il n'y a pas de mots pour décrire l'humilité de cette demeure. Non, il n'y a pas de mots !* » Et de comparer l'habitat de Salazar à un « cloître » dont la « nudité » fait du Président du Conseil une sorte de moine qui aura su tirer profit de sa vie de séminariste pour bonifier sa tâche au service de l'État et de ce qu'il nomme « le camp laïque » tout en gardant l'Église comme guide comportemental[8].

---

6 Christine Garnier, *Vacances avec Salazar*, Paris, Grasset, 1952, p. 45.

7 *Ibid.*, p. 44.

8 *Ibid.*, p. 42.

## 4. La religion catholique, élément constitutif de l'identité nationale

Au vœu de chasteté de Salazar, mis en avant par la propagande de son régime, est associé celui de la « discrétion », de l'effacement, caractéristiques évidentes de la mise en scène de son pouvoir et qui tendent à le différencier des autres dictateurs de son époque. La « discipline des actes » dite par Christine Garnier est reprise par l'ordre corporatiste voulu par l'État Nouveau dont la logique est tout entière contenue dans la fameuse maxime : « Une place pour chacun et chacun à sa place. »[9] qui sous entend un ordre organique naturel auquel chacun doit se soumettre et qui prétend annihiler une quelconque envie de « protagonisme » et, pour finir, inculquer l'obéissance à l'ordre établi par le régime salazarien.

Le passé du séminariste que fut Salazar lie de façon indélébile son éducation à l'Église, élément indiquant clairement un des mythes du salazarisme, « celui de l'essence catholique de l'identité nationale »[10]. Dieu est d'ailleurs en tête dans la fameuse trilogie salazarienne, « Dieu – Patrie – famille », qui est censée asséner les préceptes de son Etat Nouveau. Gustavo Cordeiro Ramos, un de ses ministres de l'éducation les plus marquants, affirme en 1936 : « *Sous le masque du laïcisme, on a fait une œuvre criminelle, antisociale et antipatriotique de déchristianisation. La religion doit être considérée comme une nécessité de l'État. […] L'ordre nouveau avec ses concepts dominants, d'autorité et de nation, ne peut se comprendre qu'en admettant un ordre supérieur. Il est inacceptable sans l'idée et la pratique de Dieu.* »[11]. Et un de ses successeurs précise encore : « *Une chose est la séparation de l'Église et de l'État, que conserve la Constitution de 1933, une autre est l'esprit laïc qui est contraire à la Constitution, à l'ordre social, à la famille et à la propre nature humaine. Bien pire que les ténèbres de l'analphabétisme dans un cœur pur est l'instruction matérialiste et païenne qui asphyxie les meilleures inclinations.* »[12] L'esprit laïc ne doit donc aucunement figurer dans l'école voulue par Salazar et il sera en quelque sorte exorcisé par la présence répétée du crucifix dans ses édifices[13].

---

9 Formule d'António Faria Carneiro Pacheco, ministre de l'éducation de Salazar du 18-1-1936 au 9-3-1939, cité par Fernando Rosas, « Le salazarisme et l'homme nouveau, essai sur l'homme nouveau et la question du totalitarisme dans les années trente et quarante », in Marie-Anne Matard Bonucci et Pierre Milza (Dir.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945) Entre dictature et totalitarisme*, 2004, Paris, Fayard, p. 92.

10 Fernando Rosas*, Op. Cit.*, p. 92.

11 Gustavo Cordeiro Ramos, professeur de littérature a été ministre de l'éducation à quatre reprises (10-11-1928/7-8-1929 ; et se succédera trois fois à lui-même du 21-1-1930 au 23-7-1933). *Os fundamentos éticos da escola no estado Novo*, Edição União Nacional, 1937, cité par Fernando Rosas, *Ibidem.*

12 António Faria Carneiro Pacheco, "Na recepção ao pessoal do ensino primário, in *Escola portuguesa*, n° 69, 136, p. 3, cité par Fernando Rosas, *Ibidem.*

13 Certaines écoles maintiennent jusqu'à aujourd'hui cette « tradition » du crucifix accroché au mur. Ce fait a donné lieu à la « guerre des crucifix », alors que la campagne électorale autour des élections présidentielles était lancée au Portugal. Celles-ci, réalisées le dimanche 22 janvier, ont vu la victoire de Aníbal Cavaco Silva

Les propos des ministres de l'éducation de l'État Nouveau prouvent que leur objectif ne concerne pas uniquement « l'élaboration des programmes de construction d'écoles, mais doit viser l'orientation juste de la vie individuelle et nationale. […] Le but n'est pas seulement d'enseigner et d'éduquer politiquement dans le sens noble du mot ». Il s'agit plus largement de « former l'homme nouveau »[14]. Carneiro Pacheco demandera aux instituteurs « d'aider les parents à façonner le futur homme portugais dans la cire sensible et plastique qu'est le cerveau de l'enfant. ».[15] Ce même ministre de l'éducation ne croit pas totalement en la capacité de la structure familiale pour ce travail éducatif, manque de compétence auquel doit par conséquent pallier l'État. Dans *Matin perdu*, cette mise en doute de la conformité de la vie de l'élève en dehors du milieu scolaire est aggravée par l'absence du père, autorité fondatrice de la famille voulue par Salazar. C'est donc pour son « bien » qu'António est subtilisé à sa mère, sans que celle-ci ne manifeste de résistance apparente. Quel meilleur endroit que le séminaire pour former un homme à l'image de Salazar. Mieux encore, former un prêtre futur guide des âmes vers l'Eglise et du même coup vers la soumission à l'Etat nouveau. C'est d'ailleurs ainsi qu'est présenté le prêtre de l'église du village qu'António retrouve lors de ses épisodiques vacances : lui et D. Estefânia sont les garants des valeurs du séminaire et sont là pour empêcher tout dérapage hors de l'enceinte du séminaire.

Tout contact direct est évité entre António et sa mère, elle est ses frères sont toujours dénigrés par D. Estefânia. « Je vis alors ma mère, pesante, enveloppée de noir, et, anxieux, je courus vers elle, comme vers l'ultime refuge. Elle, cependant, ne me parla presque pas. Et, après m'avoir donné un bref baiser, elle me dit d'une voix étouffée et craintive : – Madame. Regarde Madame. »[16] « Sans bouger, sans oser me toucher, elle me dit simplement « mon fils » et elle me regarda en silence. Je sentais sur moi les yeux de madame Estefânia qui, derrière nous, assistait à notre rencontre ; […]. »[17]

---

représentant le parti e de droite libérale (PSD), qui a déclaré que le décrochage des crucifix dans les écoles n'était pas à l'ordre du jour.

14 Gustavo Cordeiro Ramos, in *op. cit.*, p 100.

15 *Ibidem.*, p. 101. Cette citation n'est pas sans évoquer celle de Salazar au sujet de sa politique qu'il définit « comme le cas du clou qui fait une pression douce, mais constante, pénétrant peu à peu, sans provoquer la réaction vive de la matière » . Il s'agit de l'éducation du peuple portugais dans sa globalité, qui ici est formulée comme une forme d'induction lente, une forme de persuasion. Cf. Ferro *António, Salazar le Portugal et son chef*, 1934, Paris, Bernard Grasset, p. 247.

16 *Matin perdu*, *op. cit.*, p. 67.

17 *Ibidem.*, p. 73.

## 5. La peur, l'obscurité

L'image de la négation de la lumière est très souvent utilisée pour dire la dictature salazariste souvent évoquée comme « un long tunnel », « une période obscure », qui métaphorise une forme de deuil vécu par les Portugais, mais également la politique de secret du régime qui étouffait à la fois les potentielles dissidences et la trace de son action coercitive. Ferreira de Castro le 30 novembre 1946, lors de la session du Mouvement d'Unité Démocratique (MUD, mouvement d'opposition créé juste après la victoire de alliés), après 20 ans de dictature, évoque un pays où la lumière fait défaut, où tout se fait à « huis clos » et à l'étouffée. « *On ne parle plus, ou l'on se tait, ou l'on murmure sur un ton de séminariste – altérant par là le naturel du tempérament humain. Serait-il exagéré d'affirmer que durant les vingt dernières années, nous avons vécu au Portugal comme dans un grand séminaire ?* »[18]

De la même façon, *Matin perdu* est caractérisé par l'obscurité quasi perpétuelle, toute signifiée déjà par le costume noir des jeunes séminaristes parfois qualifiés de « corbeaux » : « *le quai était assombri de costumes noirs* »[19] ; « *L'ombre du séminaire parvenait déjà jusqu'ici, pesant lourdement sur tous, anéantis, tendus par l'attente. […] Un torrent noir de séminaristes inonda tout.* »; « *Plongé dans la nuit perdu dans la multitude des costumes noirs […] je transpirais de fatigue et d'angoisse.* »[20]. Les propos du personnage narrateur au moment de commencer son récit sont tout à fait significatifs. « *(J'écris à présent d'après le souvenir de ces vingt dernières années, et je me demande quel destin, en dehors de cette terreur, a présidé à ma vie, quelle voix s'est fait entendre, criant vers le futur, autre que celle d'une nuit sans fin.)* »[21]. Les descriptions consécutives du séminaire, du dortoir, du réfectoire tout au long du roman, disent sans cesse le manque de lumière, l'immensité des lieux où les corps des pensionnaires se perdent et disparaissent.

A cette obscurité omniprésente est associée la peur : « *Le défi de mes yeux était la peur de tout mon corps alarmé, une terreur sournoise aux aguets* »[22]. Sans cesse épiés par les prêtres, les jeunes garçons sont terrorisés. « *Muets et impassibles, apparurent encore le long des murs du couloir des prêtres en sentinelle. Et sous la pure menace de leur regard noir, je ressentais, plus sombre, une épouvante abstraite et*

---

18 Cité par Alberto Arons de Carvalho, in *Da liberdade de imprensa*, p. 410.

19 *Matin perdu*, *op. cit.*, p. 17.

20 *Ibidem.*, p. 19.

21 *Ibidem.*, p. 15.

22 *Ibidem.*

*illimitée.* »[23]. Cette sensation de surveillance pesant, telle une épée de Damoclès, indique la métaphore du pouvoir dictatorial et de sa police politique qui agissait la nuit, sans laisser de traces : « *Mais ce qui me terrifia le plus, ce fut cette présence subite et invisible du Préfet, venue du fond de la nuit, immense, illimitée, immatérielle, sans même un léger bruit de pas. Au cours des ans, j'allais les rencontrer, ces figures de la peur, dans l'obscurité des couloirs, des escaliers, silencieuses, immobiles, nous enveloppant d'ombre et de menace.* »[24].

## 6. Un système de persuasion

Les qualificatifs pour signifier cette « épouvante abstraite et illimitée » paraissent toujours insuffisants, comme si les mots ne pouvaient la décrire, alors qu'elle envahit la personnalité ainsi totalement encerclée. En réalité, c'est un système de persuasion qui est décrit au fil des chapitres. La première apparition du Supérieur du Séminaire est emblématique de cette domination progressive des séminaristes.

> Il entra à la dérobée par la porte du haut de la chapelle, pria, se releva enfin devant le maître autel. Il n'était pas grand, ni rude, ni agressif. Il avait une voix douce, lente légèrement nasale. Et que je sache, il n'avait jamais infligé la moindre punition violente à aucun élève. Et cependant, aujourd'hui encore, malgré les années écoulées, lorsque je l'évoque il se dresse devant moi comme le plus parfait symbole de la terreur. Parce que la force qui en émanait, l'incroyable intensité de la peur qu'il inspirait n'étaient entachées d'aucune ombre, encore moins du soupçon de torture. Ce n'était pas peur du sorcier ni celle du bourreau. Le terrorisme qu'il pratiquait était de pur silence[25].

Cette apparition n'est pas sans évoquer Salazar et les particularités du salazarisme. A la différence des autres dictateurs, Salazar était peu enclin aux démonstrations publiques ; avare de sa personne, il n'aimait pas haranguer les foules, il lisait ses discours et les Portugais étaient plus habitués à entendre sa voix qu'à sa présence physique. Sa politique n'était pas faite d'une terreur exhibée mais d'une dissimulation entretenue qui produit un univers obscur et calfeutré. La force de cette forme de pouvoir résidait précisément dans le secret entretenu, laissant à la population, pour seule liberté, celle d'imaginer les châtiments qui lui seraient réservés si elle enfreignait les règles imposées[26]. Il s'agit donc d'insinuer la peur ; c'est une forme d'induction qui opère par suggestion, par encerclement de la personnalité et poussant le sujet à l'autocensure, tout en lui laissant croire qu'il est sujet de ses actions.

---

23 *Ibidem.* p. 21.

24 *Ibidem.* p. 24.

25 *Ibidem.* p. 34.

26 Nous évoquons de façon développée les particularités de Salazar et du salazarisme, dans Graça Dos Santos, *Le spectacle dénaturé le théâtre portugais sous le règne de Salazar (1933-1968),* 2002, Paris, CNRS Editions.

António expérimente à deux reprises cette façon d'escamoter tout libre arbitre. Alors qu'il semble développer une forme de résistance au système de persuasion et que le doute commence à s'insinuer, il est convoqué chez le Supérieur. « *J'ai mené alors un combat brutal contre tout mon petit corps, enfonçant mes ongles dans la paume de mes mains, résistant.* »[27] Mais il ne pu que constater : « *Je suis revenu de chez le Supérieur vaincu, mais reconnaissant : après m'avoir forcé à mesurer l'étendue de mon crime, il ne m'avait pas puni. Ainsi, avec le secret orgueil d'être sorti sain et sauf de ce péril, le désir de crier vers l'espace des grandes pièces la bonté du Supérieur, sa noblesse de seigneur, m'assaillit.* »[28] L'être est ainsi parfaitement asservi, mais la manipulation est d'autant plus accomplie que le sujet en est reconnaissant.

Au doute qui vient tourmenter le jeune séminariste dans l'enceinte du séminaire répond celui subi lorsqu'il est en vacances chez D. Estefânia. Après avoir contraint l'enfant à se contredire, elle assène de nouveau : « *– Bien, António. J'espère que tu as réfléchi avec Dieu sur ce que tu as dit. Tu ne penses pas avoir la vocation ? – Si, Madame, je l'ai. […] – C'est bien, mon enfant. Va rendre grâce à Dieu de t'avoir délivré de la tentation. Va et demande au Seigneur de te protéger toujours contre les ruses du Démon. […].* » ; « *Je me levai presque heureux* »[29], doit admettre l'enfant. Cette reddition n'est pas seulement mentale, elle est aussi physique. Les jeunes séminaristes sont conditionnés par des prières incessantes auxquelles ils ne peuvent échapper. Face à cela le corps se rend. « *Un tintement de clochette me fit tomber à genoux. J'étais vaincu cassé en deux, je me suis souvenu de cela toute ma vie.* »[30], constate le protagoniste. « *Et à dix heures du soir, vaincus, brisés de frayeur et de fatigue, nous étions tous au lit […]* »[31], ajoute-t-il encore avant d'avouer être « […] *mû par l'instinct d'une soumission millénaire* […] »[32].

## 7. L'empreinte indélébile

C'est pourtant par son corps, qu'on a voulu courber et en même temps casser, que sa volonté, que le personnage narrateur vont se rebiffer. Acte d'une violence inouïe, le jeune adolescent choisit l'auto mutilation pour quitter cet enfer. Lors d'une fête d'anniversaire chez D. Estefânia, c'est à lui qu'on demande de lancer le feu d'artifice ; lui, le fils du peuple doit se dévouer

---

27 *Matin perdu*, *op. cit.*, p. 41.

28 *Ibidem.*, p. 41-42.

29 *Ibidem.*, p. 89-90.

30 *Ibidem.*, p. 23.

31 *Ibidem.*, p. 29.

32 *Ibidem.*, p. 33.

et prendre le risque de se blesser. « *Bien-sûr. Ma chair pouvait bien brûler.* »[33] vérifie António. Celui-ci s'inflige alors un supplice extrême et provoque l'explosion qui va lui sectionner deux doigts. La blessure indique à la fois la force de caractère du personnage mais aussi une forme d'échec physique : la mutilation figure à la fois un grand courage, mais aussi l'abandon à la seule échappatoire qui évoque la castration. C'est le constat d'un corps auquel on a refusé toute forme de vie propre, alors que l'adolescence est aussi l'âge des premiers appels de la chair. Ce geste de désespoir final n'est pas sans évoquer l'autocensure de l'écrivain portugais qui, durant l'Etat Nouveau, procédait lui-même à l'adaptation de son écriture afin de ne pas voir son texte interdit. C'est aussi une métaphore douloureuse pour indiquer qu'on ne peut sortir indemne de ce genre d'expérience et que l'on gardera à jamais la trace physique de l'empreinte du pouvoir[34].

Dans sa volonté de « former l'homme nouveau », Salazar conçoit les êtres comme une matière modelable qu'il prétend façonner par induction au moyen d'un système de persuasion véritable moule des corps et des mentalités. « Former » est ici synonyme « d'éduquer » et s'entend de manière globale. L'école est un des lieux privilégié pour la prise en charge des enfants ; elle intègre la formation religieuse comme faisant partie intégrante de l'enseignement. Le « livre unique » au programme inclut la prière et la catéchèse. Ancien séminariste, Salazar utilise l'Église pour mieux asseoir son pouvoir. *Matin perdu*, extraordinaire métaphore du salazarisme, dévoile les rouages les plus complexes de cette forme de pouvoir sophistiquée : un Etat Nouveau « chargé de fabriquer par la force, sans alternative, en niant les espaces privés ou d'autonomie, un nouvel être vertueux qui serait le support de la défense et de la reproduction de l'ordre nouveau »[35].

***Graça DOS SANTOS***
***Université Paris X - Nanterre***

33 *Ibidem*. p. 198.

34 Il se développe une forme de dépendance entre la victime et son tortionnaire, entre l'être censuré et son censeur. A ce sujet, voir Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, 1974, Paris, Le Seuil.

35 *Fernando Rosas*, *op. cit.*, p. 107.

## Bibliographie

CARVALHO Alberto A. de, *Da liberade de imprensa*, 1971, Lisboa, Editora Meridiano limitada.

DOS SANTOS Graça, *Le spectacle dénaturé le théâtre portugaise sous le règne de Salazar (1933-1968)*, 2002, Paris, CNRS Editions.

GARNIER Christine, *Vacances avec Salazar*, 1952, Paris, Grasset.

GOULART Rosa Maria, *Romance lírico o percurso de Vergílio Ferreira*, 1990, Venda Nova, Bertrand Editora.

FERREIRA Vergílio, *Matin perdu*, traduction française de Parcidio Gonçalves, 1990, Paris, Editions de la Différence.

FERREIRA Vergílio, *Manhã submersa*, 1975, Lisboa, Círculo de leitores.

FERRO António, *Salazar le Portugal et son chef*, 1934, Paris, Editions Bernard Grasset.

LEGENDRE, Pierre, *L'amour du censeur*, 1974, Paris, Le Seuil.

MATARD-BONUCCI, Milza pierre, (sous la Dir. de) *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945) entre dictature et totalitarisme*, 2004, Paris, Fayard.

REIS JOÃO da Encarnação, *A educação na literatura portuguesa*, 2000, Lisboa, Edições Colibri.

# *Cecília Meireles :*
# *l'actualité de ses* Chroniques laïques

> *Quando as criaturas de má vontade se põem a querer inventar equívocos em torno da denominação « leiga » que a escola moderna reclama para si, chega-se a ficar em dúvida sobre o seu grau de compreensão das coisas, porque não há nada que disponha tanto para a má vontade como justamente a ignorância ou o conhecimento parcial, voluntário ou involuntário*[1].

ALORS QU'EN FÉVRIER 2004, était approuvée en France la loi sur les symboles religieux ostentatoires, les journaux de Rio de Janeiro publiaient, eux, la liste des candidats ayant réussi le concours de recrutement des professeurs de religion dans les écoles de cet État : rémunérés sur fonds publics, cinq cents professeurs, parmi lesquels 342 catholiques, 132 évangélistes et 26 relevant d'autres églises, pourront enseigner selon des programmes établis par les autorités religieuses de référence et de tutelle, également chargées d'agréer les candidats, faute de quoi ceux-ci seraient renvoyés[2]. Étonnante nouvelle pour un pays qui a institué dès 1891 la séparation de l'Église et de l'État ! Comment l'expliquer ?

Sans doute, le Brésil demeure-t-il le plus grand pays catholique du monde mais l'influence de l'Église diminue rapidement : si, en 1940, neuf Brésiliens sur dix étaient catholiques, en 2000 cette proportion n'était plus que de sept sur dix et la récession se poursuit ; au bénéfice principal du protestantisme qui, dans le même temps, est passé de cinq à quinze pour cent[3] de la population, progression qui profite non pas temps aux églises traditionnelles

---

1 Cecília Meireles, « Leigo e religioso », in *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 6 de fevereiro de 1932. Publié dans le volume *Crônicas de Educação*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001, p. 87.

2 Selon Diogo Mainardi, in *Veja*, São Paulo, 18 février 2004.

3 In *Retrato do Brasil*, n° 70, Belo Horizonte, juillet-septembre 2005, p. 10 *apud.* Censos do IBGE.

(baptistes, luthériens, calvinistes, anglicans, méthodistes) qu'aux évangélistes, pentecôtistes et néo-pentecôtistes. Phénomène qui s'accroît irrésistiblement depuis 1990 et qui a même essaimé à l'étranger : la puissante *Igreja Universal do Reino de Deus*, néo-pentecôtiste, fondée en 1970 est présente dans les cinq continents ; au Brésil elle compte plus de deux millions d'adeptes pratiquants réguliers et payant la dîme ce qui en fait, contrairement à l'Église catholique qui ne perçoit pratiquement plus de denier du culte et qui se trouve souvent dans un grand dénuement, une puissance économique et, donc, politique[4].

Au demeurant courtisée : la plupart des candidats à un mandat fédéral ou local cherche à s'attirer les bonnes voix des adeptes et sont sensibles à l'intense *lobbying* de ces églises qui, de plus en plus souvent, présentent leurs propres candidats, assurés de la discipline de leurs coreligionnaires électeurs. En outre, elles contrôlent de nombreux medias et entendent dorénavant peser sur la formation de la jeunesse[5].

Ainsi ce n'est plus seulement dans certains États nord-américains que les théories créationnistes sont enseignées dans les écoles publiques au détriment des théories évolutionnistes. C'est également le cas dans les écoles de l'État de Rio de Janeiro, gouverné par Rosinha Matheus, membre très active d'une église presbytérienne ; et c'est aux frais de l'État…

Quelques mois avant l'adoption de ce projet de loi, un article publié dans une revue électronique attirait l'attention sur le danger de ces mesures :

> As últimas tentativas da governadora do Rio de Janeiro em aprovar mudanças no teor do ensino público fluminense mostram que essa separação começa a ser novamente posta em xeque. A governadora e sua cúpula religiosa pretendem proibir o ensino do evolucionismo nas escolas públicas do Estado e substituí-lo pela filosofia do criacionismo, versão bíblica da criação do homem. Além disso, o governo do Rio tem a intenção de transferir verbas públicas a entidades religiosas que se vêem inseridas em uma missão divina de "curar" o homossexualismo, como se tal conduta pessoal fosse alguma doença. Essas duas iniciativas do atual governo do Rio refletem no nível local o processo histórico mais amplo pelo qual o ocidente vem passando: o retorno das religiões[6].

En effet, si la première Constitution républicaine de 1891 d'inspiration positiviste et maçonnique interdisait l'enseignement religieux dans les écoles publiques, celle de 1934 l'introduisait. Les Constitutions de 1945 et 1967 (amendement n. 1/69) ne l'ont pas supprimé et la dernière Constitution, en date de 1988, stipule dans son article 210, paragraphe 1[er] que :

---

4 *Id. ibid.*

5 Le reportage paru dans l'édition de *Veja*, *op.cit.*, le 21/07/2004 illustre bien la question.

6 Feliciano de Sá Guimarães, *O Retorno da Religião no Brasil*, *in* :http://www.revistaautor.com.br/artigos/2004/41fel.htm

> O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Autrement dit, les écoles sont obligées de proposer des cours de religion mais les élèves ne sont pas obligés de les fréquenter si les parents ne le souhaitent pas.

Ambiguïté volontaire ! Certes, au cours de l'élaboration de la dernière constitution brésilienne, le caractère obligatoire de cet enseignement suscita un débat qui ne fut d'ailleurs pas tranché : la question fut renvoyée à la promulgation de la nouvelle *Lei de Diretrizes e Bases*, loi qui régit l'application des questions constitutionnelles portant sur l'éducation.

L'actuelle LDB (Lei 9394/96), signée par Fernando Henrique Cardoso en décembre 1996, conserve une formulation ambiguë mais utile lorsqu'un gouvernement ne veut pas s'attirer les foudres des églises et cherche à s'assurer les voix de ses fidèles.

Ainsi, comme le Brésil est une république fédérative, l'État fédéral s'en remet aux États membres et aux communes pour gérer cette délicate question et déterminer si cet enseignement doit être interconfessionnel ou confessionnel. Seul, le prosélytisme est interdit… !

Mais, en fait, le débat est en cours depuis les années 1930.

Car si la Constitution de 1934 a introduit l'enseignement religieux dans les écoles publiques brésiliennes, ce ne fut pas sans contestation, diatribes et discussions houleuses qui, dès 1931, mobilisèrent une ample masse de militants laïques.

La Révolution de 1930, portée par une partie des élites brésiliennes, voulait moderniser le pays, créer de nouvelles relations économiques et sociales, donner à l'État un rôle prépondérant pour assurer le progrès social ; il s'agissait de faire du Brésil un pays moderne et urbain, doté d'une économie de marché et d'une industrie performante ; c'est à quoi s'attela le gouvernement provisoire (1930-1934). Projet ambitieux que de vouloir refonder la nation sur de nouvelles bases sociales et culturelles ! L'éducation en était la clef. La formation de citoyens, de ses principaux enjeux.

De fait, la création d'un *Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública* fut l'une des premières mesures du Gouvernement provisoire. Dorénavant, l'État prenait en charge l'orientation des politiques d'éducation du pays, ce qui n'avait été que très imparfaitement accompli par les gouvernements précédents : le ministère de l'Instruction publique, créé en 1891, avait peu vécu, laissant la place aux États fédéraux.

Francisco Campos, juriste, originaire du Minas Gerais et premier ministre de l'Éducation, eut la charge d'instaurer une politique qui, pour la première fois, serait appliquée dans le Brésil tout entier ; mesure phare : la création

d'une structure administrative pour implanter et développer les enseignements du second degré, commercial, technique et supérieur.

De nombreux décrets-lois furent promulgués entre 1931 et 1932. Parmi eux, le décret 19.941 du 30 avril 1931 instituait l'enseignement religieux comme discipline facultative dans toutes les écoles primaires publiques du pays. Cela marquait une importante victoire de l'Église contre les laïques de l'*Associação Brasileira d'Educação* qui lui disputaient l'orientation du nouveau ministère.

L'Église cherchait, en effet, une revanche; depuis la constitution de 1891 et la séparation des églises et de l'État, le Brésil était officiellement un pays laïque alors que, de l'arrivée des Portugais à la proclamation de la République en 1889, le catholicisme avait été la religion officielle du Brésil, selon l'accord du *Padroado*, signé entre le Pape et la Couronne portugaise, et de nouveau ratifié par le Pape, en 1822, à l'indépendance.

Compte tenu de la précarité du système scolaire dans les années 1920, l'État ne pouvait pas prétendre imposer sa tutelle sur l'éducation sans que les reformes envisagées soient négociées avec son principal concurrent : l'Église catholique. Les États avaient la responsabilité de l'organisation de l'enseignement secondaire ; les *municípios*, celle de l'enseignement primaire mais les établissements publics d'enseignement étaient presque inexistants, sauf dans les États du sud-est comme São Paulo, Rio de Janeiro et Minas Gerais. Les établissements ouverts par les congrégations religieuses étaient de loin les plus performants, disposaient d'enseignants de qualité, accueillaient les enfants des familles riches et des campagnes. L'éducation pour tous était encore une utopie. Les États n'assumaient pas leurs responsabilités. Dans la mesure où les collèges privés religieux formaient les enfants des classes dirigeantes, celles-ci se préoccupaient peu que les enfants du peuple demeurassent dans l'ignorance.

C'était pourtant un frein au développement du pays : le gouvernement Getúlio Vargas s'en rendit parfaitement compte… Mais les résistances ne manquèrent pas.

L'éducation avait alors une grande importance politique : pour tous les partis, la formation des mentalités et l'ouverture de nouveaux espaces de mobilité sociale forgeraient un type donné de société. De l'extrême droite à l'extrême gauche, tous s'accordaient à affirmer que l'adoption de tel ou tel modèle pédagogique conduirait la société brésilienne au salut ou à la déchéance. Dans les années 30, c'était d'ailleurs une utopie commune – ou un lieu commun – que partageaient Hitler, Mussolini et Staline…

Ainsi, l'action du ministère de l'Éducation allait-elle bien au-delà de la réforme des structures d'enseignement : il s'agissait de développer une culture nationale pour donner un sens au concept de nationalité. L'Église catholique tenait à jouer un rôle de premier plan dans ce projet.

Dès 1929 une vaste campagne, menée par le Vatican et l'épiscopat brésilien, conduisit le pape a déclarer la Vierge noire miraculeuse, *Nossa Senhora da*

*Aparecida*, sainte patronne du Brésil. En 1931, un million de pèlerins lui avaient rendu hommage en présence de Getúlio Vargas. La même année, en octobre 1931, premier anniversaire de la Révolution, fut inaugurée à Rio la statue du Christ rédempteur dont l'achèvement fut financé par le Vatican. Le Christ du Corcovado symbolisait le nouveau pacte entre le gouvernement provisoire de Vargas et la hiérarchie catholique, soutenue par des penseurs et des intellectuels de premier plan.

Réunis autour du *Centro Dom Vital*, sous la direction du journaliste Jackson de Figueiredo, un important groupe, au sein duquel Gustavo Corção e Alceu de Amoroso Lima, œuvrait pour l'accroissement du rôle de l'Église dans la Nouvelle République et contre l'avancée des idées réformistes, sociales et laïques au Brésil.

Ce groupe et le clergé en général ne cachaient pas leur sympathie vis-à-vis des mouvements totalitaires comme « l'intégralisme » au Brésil, le salazarisme ou le fascisme et, après 1936, le franquisme.

Même si les catholiques n'étaient pas organisés dans un parti politique, leur position dans l'appareil d'État leur permettait de barrer l'accès à la fonction publique aux candidats qui ne se soumettaient pas à l'orientation politique et morale de l'Église.

De leur côté, les principaux opposants au rôle croissant de l'Église dans le nouveau Ministère de l'éducation s'organisèrent autour du Mouvement *Escola Nova*, dont les principaux leaders Fernando de Azevedo, Lourenço Filho et Anísio Teixeira s'inspiraient des doctrines du philosophe nord-américain John Dewey (1859-1952), fondées sur le principe d'un enseignement laïc, public et gratuit et sur la primauté de l'expérience pour la formation de la connaissance.

Le *Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova* répondait à un appel de Vargas qui, en fin politique, invitait tous les pédagogues à s'impliquer dans les projets du gouvernement provisoire. Cela permit à ses signataires de se détacher des partisans de l'enseignement catholique et conservateur qui faisaient partie de l'équipe du ministère de l'éducation.

Ce manifeste, aujourd'hui encore considéré comme un document capital du débat sur l'éducation au Brésil, défendait le principe de la gratuité et de la laïcité de l'enseignement public et l'obligation de l'État de rendre effectif le « principe du droit biologique de chaque individu à avoir accès à son éducation intégrale ». C'était le fondement même de la citoyenneté.

Publié peu de temps après le décret qui réintroduisait l'enseignement religieux dans les établissements publics, il fut signé par vingt-six personnalités du monde de l'éducation et des lettres brésiliennes, dont la poétesse Cecília Meireles.

Née en 1901 à Rio de Janeiro, orpheline à 4 ans, Cecília Meireles suit le parcours de nombreuses jeunes filles d'origine modeste : elle est reçue au concours de l'école normale d'instituteurs de sa ville natale et, à partir de 1917, exerce dans les écoles municipales cariocas. Son talent pour les lettres se

manifeste très tôt : dès 1919 paraît son premier recueil de poèmes : « *Espectro* », suivi de « *Nunca mais... e Poema dos Poemas* », en 1923, et « *Baladas para El-Rei* », en 1925.

Bien que présentée par la plupart des critiques littéraires comme moderniste, Cecília Meireles occupe une place à part dans la poésie brésilienne, car son œuvre laisse transparaître peu d'affinités avec les ruptures formelles et l'inspiration nationaliste qui caractérisent les modernistes de la même période. En effet, imprégnée de spiritualité, son œuvre a toujours gardé des liens privilégiés avec le symbolisme.

C'est pourquoi Cecilia Meireles fut souvent considérée par ses contemporains comme une muse fluide et éthérée[7] dont l'œuvre était synonyme d'individualisme et d'isolement. Pour les critiques, sa poésie n'était pas le reflet des grands enjeux nationaux relevés par les poètes et écrivains de sa génération[8], qui animèrent après 1922 les différentes « écoles » à São Paulo, à Rio de Janeiro, à Recife…

Malgré sa proximité du groupe qui éditait la revue catholique *Árvore Nova*, puis de celui qui lança *Festa*, tous les deux partisans d'un « *modernismo continuador* », Cecília Meireles ne s'affilia jamais formellement à l'un de ces groupes. Tout au plus se sentait-elle en affinité avec la spiritualité qui les inspirait et partageait-elle leur admiration pour le poète symboliste Cruz e Souza, célébré avant le mouvement moderniste de 1922.

La place de Cecília Meireles, décédée en 1964, semblait donc ainsi définie, et une fois pour toutes, dans le panorama des lettres brésiliennes[9]. Toutefois, la publication récente de ses écrits en prose, jusqu'alors disséminés dans les archives des journaux, éclaire une facette peu connue, mais très importante, de son œuvre que la maison d'édition *Nova Fronteira* a commencé, en 2000, de publier en quinze volumes organisés autour de six grands thèmes : chroniques générales, chroniques de voyages, types humains et personnalités, conférences et essais et chroniques de l'éducation. La diversité des thèmes traités et surtout la profondeur des analyses éloignent ces écrits du caractère superficiel qui traditionnellement caractérise la chronique.

Cinq volumes ont recueilli les sept cent cinquante chroniques traitant de l'éducation et réparties en deux époques : la première, entre 1930 et 1931, quand Cecília Meireles donnait une chronique quotidienne au *Diário de Notícias* de Rio de Janeiro ; la seconde, de 1941 à 1943 quand elle écrivait pour le journal carioca *Correio da Manhã*.

---

7 Selon Sérgio Milliet et Mario da Silva Brito, cité par Valéria Lamego in *Jornal de Poesia* : http://www.secrel.com.br/jpoesia/ceciliameireles06.html

8 Elle a, par contre, revitalisé la poésie brésilienne moyennant l'innovation des ressources rythmiques et métriques.

9 Le mémoire de *Mestrado* de Valéria Lamego avait attiré l'attention sur cet aspect de l'œuvre de Cecília Meireles. Voir Valéria Lamego, *A Farpa na Lira*, Rio de Janeiro, Record, 1997.

C'est de la première période que nous traiterons plus particulièrement aujourd'hui. Elle correspond à l'introduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques.

Qui connaît les débats ayant opposé partisans de l'*Escola Nova* et conservateurs catholiques dans cette période immédiatement après la Révolution de 1930, quand l'avenir de l'enseignement public était en discussion, quand tout semblait encore possible, qu'introduire des innovations pouvait, croyait-on, changer l'avenir, ne peut qu'être ému en découvrant trois quarts de siècle après combien sincère, courageux et véhément fut l'engagement de la poétesse en faveur d'un enseignement laïque, libre et public.

Engagement laïc qui lui valut les représailles des catholiques qui réussirent à la faire échouer au concours pour un poste de professeur de littérature brésilienne à l'École normale d'institutrices de Rio de Janeiro. À sa thèse *O Espírito Vitorioso* qui traitait du rôle et de la place de la liberté de l'individu dans la société, le jury, dont faisait partie Alceu de Amoroso Lima, disciple de Jacques Maritain et future éminence grise du ministère de l'Éducation, préféra celle d'un obscur technocrate dont le seul mérite était d'appartenir à la mouvance catholique.

La profonde conviction laïque de Cecília Meireles transparaît dans ces chroniques où elle se bat contre l'introduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Ainsi le 5 mai 1931, écrivait-elle, interpellant courageusement le président et le ministre de l'éducation :

> Por isso é digo que este ensino religioso nas escolas, que um ministro irresponsável decretou, e um presidente desatento (ou hábil…) sancionou, é um crime contra a coletividade, contra a nação e contra o mundo, contra os brasileiros e contra a humanidade, porque não se vive, apenas nos limites geográficos de um país : nossas responsabilidades atravessam as fronteiras, e vão repercutir na fraternidade geral[10].

Elle s'était déjà prononcée sur les risques que faisait courir la nouvelle politique à la paix sociale dans le pays :

> O senhor Getúlio Vargas, assinando o decreto anti pedagógico e anti social que institui o ensino religioso nas escolas, acaba de cometer um grave erro. É preciso que se diga isso com sinceridade.
>
> Este decreto vai ser a porta aberta para uma série de tristes ocorrências. Por ele poderemos até chegar às guerras religiosas. É justamente em atenção aos sentimentos de fraternidade universal que a escola moderna deve ser laica. Laica não quer dizer contrária a nenhuma religião ; significa, somente : neutra, isenta de preocupações desta natureza[11].

10 Cecília Meireles, *Crônicas de educação*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 20.

11 7 de maio de 1931, *Ibid.* p. 15.

Elle s'est battue pour la laïcité dans des écoles ouvertes à tous, pour une éducation sans séparation de sexes, pour une école publique libre du poids des traditions et de l'influence de l'Église. Principes qui lui attirèrent la profonde inimitié du tout puissant critique Alceu do Amoroso Lima, la tête pensante de la hiérarchie catholique, l'éminence grise du ministère de l'Éducation ; ainsi les portes de ce ministère se fermèrent-elles naturellement à la brillante pédagogue qu'elle était.

Plus tard, en 1937, lors de l'instauration du *Estado Novo*, d'inspiration fasciste, la bibliothèque pour enfants qu'elle avait créée à Rio de Janeiro avec son mari, le peintre portugais Correia Dias, fut fermée car on estimait subversives les œuvres diffusées : *Les Aventures de Tom Sawyer*, par exemple.

L'action de l'Église catholique, de pair avec l'autoritarisme d'inspiration fasciste, a empêché que les projets éducatifs puissent changer la face du pays dans les années 30, dans le sens souhaité par les défenseurs d'un enseignement laïc, libre, critique, ouvert à tous.

Le combat perdu par Cecília Meireles et les signataires du *Manifesto da Escola Nova* prend toute son importance aujourd'hui. Presque 75 ans plus tard, le discours politique républicain s'est progressivement vidé de son dessein égalitaire et citoyen. L'hétérogénéité provoquée par l'actuel système scolaire brésilien accentue les inégalités sociales et met en cause le développement économique et social du pays.

D'autre part, l'enseignement religieux dans les écoles de l'État de Rio de Janeiro représente malheureusement un grand échec pour les principes républicains et pour l'école laïque. Il s'agit d'un recul préoccupant. Le *lobby* évangéliste, fort de plus de cinquante parlementaires fédéraux, est très uni au-delà des clivages politiques, souvent formels, et l'actuel vice-président en est l'un de ses éminents représentants[12].

Les scandales récents qui ont compromis les principaux membres du Parti des Travailleurs au sein du gouvernement ont, en partie, mis à jour les liens existants entre les responsables de l'Église universelle du royaume de Dieu et des ministres du gouvernement Lula, dans les procédures de corruption financière[13].

Actuellement, les évangélistes contrôlent plus de mille écoles réunissant près de 740.000 élèves. Cela en dit long sur l'enjeu que l'éducation représente pour ces églises protestantes, considérées en France comme des sectes.

Si actuellement vingt-six millions de Brésiliens appartiennent à l'une ou l'autre des églises protestantes, ils dépassent 20 % de la population dans les États de Rio de Janeiro et Goiás. Dans le Rondônia et dans l'Espírito Santo, ils représentent le quart de la population. À ce rythme, d'ici à cinquante ans, la

---

12 Voir *Veja*, *op.cit.* édition du 03/07/2002.

13 Divers reportages parus dans la presse brésilienne au mois de juillet 2005, traitaient la question. À ce titre voir, *Veja, op.cit.* 20/07/2005.

moitié des Brésiliens sera peut-être protestante et favorable à une éducation confessionnelle dans les écoles[14]. D'ailleurs, plusieurs universités confessionnelles, évangélistes ou pentecôtistes, existent déjà[15] : les universités catholiques ne sont plus seules.

Le combat pour un enseignement laïc est toujours d'actualité au Brésil, il en va de l'avenir même de la République. Pourtant peu d'intellectuels, de créateurs, d'écrivains brésiliens s'engagent véritablement dans ce combat comme, en son temps, l'avait fait la poétesse Cecília Meireles dont les chroniques sont d'une criante actualité.

*Claudia PONCIONI*
*Université Paris X - Nanterre*

14 *Retrato do Brasil*, *op. cit.*, p.13.

15 Données parues dans la revue *Veja, op.cit.* du 03/07/ 2002.

Achevé d'imprimer
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris X - Nanterre
en janvier 2007

Dépôt légal : 1er trimestre 2007